MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

FILOZÓFIAI ÍRÓK TÁRA

ÚJ FOLYAM

SZERKESZTI

FOGARASI BÉLA, LUKÁCS GYÖRGY, MÁTRAI LÁSZLÓ

XVI. KÖTET

HEGEL

ELŐADÁSOK A FILOZÓFIA TÖRTÉNETÉRŐL

ELSŐ KÖTET

A bevezetést írta

FOGARASI BÉLA

AKADÉMIAI KIADÓ BUDAPEST

1958

HEGEL

ELŐADÁSOK A FILOZÓFIA TÖRTÉNETÉRŐL

ELSŐ KÖTET

FORDÍTOTTA
SZEMERE SAMU

AKADÉMIAI KIADÓ BUDAPEST

1958

Lektorálta

ERDEI LÁSZLÓ

© *Akadémiai Kiadó, Budapest, 1958*

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója

A szerkesztésért felelős: Timár Ilona Műszaki felelős: Horváth Éva

A kézirat beérkezett: 1958. IV. 23. — Példányszám 1000 — Terjedelem: 21¾ A/5 ív

45359/58 — Akadémiai Nyomda — Felelős vezető: Bernát György

TARTALOMJEGYZÉK

Fogarasi Béla, Előszó 9
Székfoglaló beszéd a heidelbergi egyetemen 1816. október 28-án 15
Előadások a filozófia történetéről 18
Bevezetés a filozófia történetébe 21

A) A filozófia történetének fogalma 25

1. Közönséges felfogások a filozófia történetéről 28

a) A filozófia története mint vélemények halmaza . 28

b) A filozófiai megismerés semmisségének bizonyítása maga a filozófiatörténet által..... 32

c) Magyarázatok a filozófiák különbözőségéről 33

2. A filozófiatörténet fogalommeghatározására vonatkozó magyarázatok 35

a) A fejlődés fogalma 35

b) A konkrét fogalma 38

c) A filozófia mint a konkrét fejlődésének megismerése 40

3. Eredmények a filozófiatörténet fogalmára nézve 41

a) A különféle filozófiák időbeli fejlődése..... 43

b) Alkalmazás a filozófia történetének tárgyalására 47

c) A filozófia történetének közelebbi összehasonlítása magával a filozófiával 49

B) A filozófia viszonya más területekhez 56

1. Ennek az összefüggésnek történeti oldala..... 56

a) A filozofálás külső, történeti feltétele 57

b) A filozofálás szellemi szükségletének történeti fellépése 57

c) A filozófia mint korának gondolata 59

2. A filozófia elválasztása a vele rokon területektől 60
a) A filozófia viszonya a tudományos művelődéshez 61
b) A filozófia viszonya a valláshoz 64
c) A filozófia elválasztása a populáris filozófiától .. 86
3. A filozófiának és történetének kezdete 87
a) A gondolkodás szabadsága mint a kezdet feltétele 88
b) A Keletnek és filozófiájának leválása 89
c) A filozófia kezdete Görögországban 92
C) A filozófia történetének felosztása, forrásai, tárgyalásmódja 93
1. A filozófia történetének felosztása 93
2. A filozófia történetének forrásai 99
3. Ennek a filozófiatörténetnek tárgyalásmódja..... 102

Keleti filozófia 104
A) Kínai filozófia..... 106
1. Konfucius 106
2. Az Y-king filozófiája 107
3. A Tao-sze szektája 109
B) Hindu filozófia 110
1. A Sanc'hya filozófiája 112
2. Gotama és Kanade filozófiája 121

A filozófia történetének első része
Görög filozófia 127

Bevezetés 129
A hét bölcs 134
Felosztás 139

Első szakasz

Első korszak: Thaléstől Aristotelésig 141
Első fejezet
Az első korszak első része: Thaléstől Anaxagorasig 142
A) Az ioniaiak filozófiája..... 145
1. Thalés 146
2. Anaximandros 157
3. Anaximenés 160

B) Pythagoras és a pythagoreusok 164
1. A számok rendszere 176
2. A számok alkalmazása az univerzumra 192
3. Gyakorlati filozófia 201

C) Az eleai iskola 205
1. Xenophanés 207
2. Parmenidés 213
3. Melissos 220
4. Zénón 221

D) Hérakleitos 239
1. Az általános elv 242
2. A realitás módja 245
a) Idő 246
b) Tűz 247
c) A tűz mint a változás 247
3. A folyamat mint általános és kapcsolata a tudattal 252

E) Empedoklés, Leukippos és Démokritos 256
1. Empedoklés 257
2. Leukippos és Démokritos 264

F) Anaxagoras 275
1. Az általános gondolati elv 282
2. A homöomériák 287
3. A kölcsönös vonatkozás 293

A fordító utószava 303

Mutatók

Névmutató 313
Irodalmi és mitológiai nevek, megszemélyesített és filozófiai fogalmak 310
Dialektikus fogalompárok 339
Földrajzi nevek 343
Irodalomjegyzék 345

ELŐSZÓ

1833-ban, egy évvel Hegel halála után adták ki tanítványai Hegel *Előadásait a filozófia történetéről*. E munkát tehát 125 évvel első kiadása után kapja kézhez a magyar olvasó.

Hegel előadásai új szakaszt jelentenek a filozófia történetében. Hegel érdeme, hogy a filozófia történetének tanulmányozásában először érvényesítette a fejlődés gondolatát. Hegel előtt a filozófia történetével foglalkozó szerzők csak az egyes filozófiai rendszerek tartalmi tételeit ismertették és a filozófia történetében nem láttak egyebet, mint egymásnak ellentmondó rendszerek kaotikus halmazát, pusztán időbeli egymásutániságát. Hegel ezt a nyers empírizmust meghaladva rámutatott a filozófia *történeti* meghatározottságára :

„Minden filozófia korának a filozófiája ; szem a szellemi fejlődés egész láncában. . . .” (Lásd e kötet 53. lapján.)

Ebből Hegel számára az következik, hogy a filozófiának a kor szükségleteit kell kielégítenie. Nem lehet tehát valamely régi filozófiához, pl. Platon vagy Aristoteles filozófiájához visszatérni és azt a kor szükségleteit kielégítő álláspontnak tartani. Ezt a gondolatot folytatva azt kell hangsúlyoznunk, hogy nem lehet napjainkban Aquinoi Tamás, vagy Kant, vagy Hegel filozófiájához visszatérni. Olyan filozófiára van szükség, amely megfelel a kor társadalmi, tudományos, szellemi követelményeinek. Ez a marxista filozófia, amely ugyanakkor magában foglalja a filozófia több mint 2500 éves fejlődésének pozitív eredményeit.

Hegel filozófiatörténeti felfogásának második fontos mozzanata, hogy szerinte a történeti fejlődés egyszersmind az eszme, a filozófiai gondolat logikai fejlődésének felel meg :

„E szerint az eszme szerint azt állítom mármost, hogy a filozófiai rendszerek egymásutánja ugyanaz, mint az egymásután az eszme fogalmi meghatározásainak logikai levezetésében.” (Lásd e kötet 42. lapján.)

Hegel felfogása lehetővé tette számára, hogy a korát megelőző filozófiai irányokban keresse és gyakran meg is találja a pozitív, az előrevívő, jövőbe mutató gondolatokat. E felfogás szerint a

filozófia történetének tanulmányozása nélkülözhetetlen a rendszeres filozófia kidolgozása szempontjából. Ugyanakkor azonban történeti fejlődés és a logikai-eszmei fejlődés idealista azonosítása Hegelnél odavezetett, hogy a filozófia történetét a hegeli *Logika* szerkezetéből vezette le. Szerencsére Hegel e tekintetben nem volt következetes. Történeti érzéke megóvta az alapgondolat sematikus alkalmazásától.

Hegel filozófiatörténeti előadásait két vonatkozásban érdemes ma is tanulmányozni: egyrészt igen értékes történeti anyagot tartalmaznak, másrészt nagy segítséget nyújtanak Hegel rendszeres műveinek, elsősorban a *Logiká*nak megértéséhez.

Hegelt elsősorban a történeti fejlődés dialektikus vonatkozásai érdeklik. Az előadások legértékesebb részei kétségtelenül azok, amelyek a görög dialektikával s az újkori filozófiában megnyilvánuló dialektikus eszmékkel foglalkoznak. De a munka egészében is kétségtelenül óriási haladást jelent a filozófiatörténet Hegelt megelőző színvonalához képest.

Hegel filozófiatörténeti előadásait azonban ugyanolyan kritikával kell tanulmányoznunk és értékelnünk, mint általában Hegel műveit. Materialisztikusan olvasni Hegelt annyit jelent, mint állandóan és következetesen bírálni a művein, így a filozófiatörténeti előadásokon is végigvonuló idealizmust. Idealista elfogultsága Hegelt képtelenné teszi arra, hogy a materialista filozófusokat és filozófiai műveket helyesen értékelje. Ez az elfogultság nem egyszer egyenesen a materialista eszmék és tendenciák agyonhallgatásához, sőt hamisításokhoz vezet. Lenin, aki alaposan tanulmányozta Hegel filozófiatörténeti előadásait, szenvedélyes pártszerűséggel bírálja Hegel ilyen jellegű torzításait. Engels és Lenin utalásai nagy segítséget nyújtanak a marxizmus híveinek arra nézve, hogyan kell kritikailag olvasni és felhasználni Hegel filozófiatörténetét, amelyet Engels egyik levelében a „legzseniálisabb munkák egyikének" nevezett. (Levél K. Schmidthez. 1891. nov. 1. Marx-Engels, *Válogatott levelek*. Szikra 1950. 514. l.)

Hegel gyakran, főleg a materialista gondolkodókkal szemben elfogult, igazságtalan. De nem egy esetben példát mutat abban a tekintetben is, hogy hogyan kell egy-egy nagy gondolkodó műveiből a lényegeset és leglényegesebbet kiemelni, hogyan kell a történeti fejlődés láncszemeit megragadni. Így pl. maradandó érdekkel bír Herakleitos dialektikájának méltatása, Aristoteles kimerítő tárgyalása, Spinoza értékelése, Kant mélyenjáró bírálata.

Hegel először hangsúlyozta, hogy a filozófia történetében a fejlődés törvénye érvényesül, de ezt a gondolatot a konkrét kidolgozás csak részben viszi keresztül. Általában az előadások egyen-

lőtlen értékűek és egyenlőtlenül vannak kidolgozva. Szerepet játszott itt az a tény, hogy Hegel a kollégiumok végén „időzavarba" került és valószínűleg az is, hogy az előadásokat tanítványai különböző években tartott kollégiumok alapján készült jegyzetekből állították össze. Általában a munkát nem tankönyvnek, hanem forrásmunkának kell tekintenünk.

Nem szólunk itt a munka olyan komoly fogyatékosságairól, mint a kínai, az indiai, általában a keleti gondolkodás teljes lebecsülése. Hegel felfogása a keletről nemcsak tudományos szempontból teljesen elavult, hanem az európai „kiválasztott" faj felsőbbségének ma is terjesztett reakciós ideológiáját tükrözi vissza. A Hegel utáni polgári filozófiatörténet is csak szűk európai korlátok között foglalkozott tárgyával.

Foglalkoznunk kell azonban Hegel filozófiatörténeti elgondolásának egy másik negatív mozzanatával, amelyet nemcsak hiányosságnak és fogyatékosságnak, hanem sarkalatos hibának kell tekintenünk.

Filozófiatörténeti előadásainak befejező és összefoglaló gondolata abban áll, hogy a szellem önmagára eszmél, megismeri önmagát s ebben áll egyszersmind a világszellem fejlődésének eredménye. „Eddig jutott el a világszellem." (Gesammelte Werke. Bd. XV. 1836. S. 685.) Nem nehéz megállapítani, hogy Hegel szerint a világszellem fejlődésének betetőzése a filozófia történetének Hegel rendszerében elért beteljesedése. Hegel megállapítja, hogy minden más filozófia történeti jellegű, de saját filozófiáját abszolútnak tartja. A filozófia le nem zárható továbbfejlesztéséről egy szót sem hallunk Hegeltől.

Nyilvánvaló, hogy filozófiai rendszerének ez az abszolutizálása, az abszolút szellem megnyilatkozásaként való felfogása feloldhatatlan ellentmondásban áll a dialektika alapgondolatával. Innen a rendszer és a módszer közötti ellentmondás Hegel filozófiájában. Ez az ellentmondás — s az adott összefüggésben ezt tartjuk különösen kiemelkedőnek — fennáll Hegel rendszere és filozófiatörténeti koncepciója között is. A filozófiatörténet befejezése Hegelnél megcáfolja a filozófiatörténeti előadásokat, vagy inkább fordítva: az előadások megcáfolják a befejezést.

Ebből a dilemmából Hegel nem tudott kiutat találni.

A filozófia történetének valóban tudományos felfogása felhasználja Hegel értékes gondolatait, de elveti idealizmusából fakadó erőszakos konstrukcióit s elveti a fejlődést lezártnak tekintő, abszolutizáló, misztikus „befejezést". A filozófia történetének tudományos felfogását Marx és Engels alapozták meg. A marxizmus szerint a filozófia története nem a különböző rendszerek összefüggés-

telen egymásutánisága, hanem az ellentétek harcán, nevezetesen a materializmus és az idealizmus harcán keresztül érvényesülő fejlődés megnyilvánulása. Mint ilyen, nem zárulhat le valamely filozófiai rendszerrel, hanem az általános társadalmi és tudományos haladással együtt folytonosan továbbfejlődik és továbbfejlesztendő.

A filozófia történetének marxista materialista felfogását Marx, Engels és Lenin nem dolgozták ki részletesen, de műveikben számos filozófiatörténeti kérdésben fényesen megvilágították a marxizmus álláspontját. Vázlataik, kritikai megjegyzéseik és megállapításaik együttvéve vezérfonalat nyújtnak mind Hegel filozófiatörténeti előadásainak tanulmányozásához, mind a marxista filozófiatörténet monografikus kutatásokon alapuló kollektív munkát igénylő folyamatos kidolgozásához.

Budapest, 1958 február

Fogarasi Béla

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

ELŐADÁSOK A FILOZÓFIA TÖRTÉNETÉRŐL

Első kötet

SZÉKFOGLALÓ BESZÉD

A HEIDELBERGI EGYETEMEN 1816. OKTÓBER 28-ÁN

Igen tisztelt Uraim!

Amikor a filozófia történetét veszem ez előadások tárgyául és ma első ízben lépek fel az itteni egyetemen, legyen szabad előrebocsátanom csak ezt az előszót: tudniillik különös örömömre szolgál, hogy épp ebben az időpontban kezdhetem meg újból filozófiai pályámat egy akadémián. Mert úgy látszik, bekövetkezett az az időpont, amikor a filozófia ismét várhat figyelmet és szeretetet, amikor ez a csaknem elnémult tudomány ismét megszólalhat s azt remélheti, hogy a számára siketté vált világ ismét meghallgatja őt. A kor bajai a közönséges, mindennapi élet apró érdekeit annyira jelentősekké tették, a valóság nagy érdekei és az értük vívott harcok a szellem minden képességét és minden erejét, valamint a külső eszközöket annyira igénybe vették, hogy a felsőbbrendű belső élet, a tisztább szellemiség számára a lelkület nem tudta magát szabadon fenntartani, s ez a jobb természeteket zavarba ejtette és részben áldozatul követelte. A világszellem annyira el volt foglalva a valóságban, hogy nem tudott befelé fordulni s önmagába mélyedni. Most, hogy a valóság e sodra megtört, hogy a német nemzet túl van a legnehezebbjén, miután megmentette nemzetiségét, minden eleven élet alapját: szabad azt remélnünk, hogy az állam mellett, amely lefoglalt magának minden érdeket, az egyház is felemelkedik, hogy a világi ország mellett, amelyre a gondolatok és erőfeszítések eddigelé irányultak, Isten országára is gondolnak, — más szóval, hogy a politikai és egyéb, a közönséges valósághoz kötött érdek mellett a tudomány, a szellemnek szabad észvilága is újra felvirul.

Azt látjuk majd a filozófia történetében, hogy a többi európai országban, ahol a tudományok és az értelmi képzés buzgó művelés tárgyai és tekintélynek örvendenek, a filozófia, nevét kivéve,

annyira eltűnt és megsemmisült, hogy még emléke és sejtelme sem maradt meg, s hogy a német nemzet körében mint sajátosság tartotta fenn magát. Azt a magasabb hivatást kaptuk a természettől, hogy e szent tűz őrzői legyünk;[1] mint ahogyan az eumolpidáknak Athénben jutott osztályrészül az eleusisi misztériumok megőrzése, Samothraké szigetlakóinak egy magasabb istentisztelet fenntartása és művelése; mint ahogyan régebben a zsidó nemzetnek tartotta fenn a világszellem azt a legfőbb tudatot, hogy belőle sarjad ki mint új szellem. De a kor bajai és ama nagy világesemények keltette érdeklődés, amelyeket már említettem, a mi körünkben is visszaszorítottak minden alapos és komoly foglalkozást a filozófiával s elhessegettek tőle minden általánosabb figyelmet. Ennek a következménye, hogy míg derék természetek a gyakorlati élet felé fordultak, laposság és sekélyesség vitte a nagy szót és terpeszkedett el a filozófiában. Bizony, azt lehet mondani, hogy amióta a filozófia kezdett feltűnni Németországban, soha olyan rosszul nem állt e tudomány ügye, mint épp a jelenben, soha üresség és önhittség nem úszott annyira a felszínen, nem vélekedett és cselekedett olyan dölyffel a tudományban, mintha ő tartaná kezében az uralmat! Küzdeni e sekélyesség ellen, német komolysággal és becsületességgel közreműködni abban, hogy a filozófiát kihozzuk abból a magánosságból, amelybe menekült, — erre szólít fel, hitünk szerint, a kor mélyebb szelleme. Hadd köszöntsük együtt olyan szebb kor hajnalát, amelyben az eddig kifelé fordult szellem visszatérhet magába és önmagára eszmélhet, s teret és talajt nyerhet sajátos birodalma számára, ahol a lelkek felülemelkednek a napi érdekeken s fogékonyak az igaz, örök és isteni iránt, fogékonyak aziránt, hogy a legmagasabbat szemléljék és ragadják meg.

Mi idősebbek, akik a kor viharaiban értünk férfiakká, boldogoknak mondhatjuk Önöket, akiknek ifjúsága ezekre a napokra esik, amikor zavartalanabbul szentelhetik azt az igazságnak és a tudománynak. Én a tudománynak szenteltem életemet, s most örvendetes számomra, hogy olyan helyen állok, ahol nagyobb mértékben és szélesebb munkakörben működhetek közre a magasabb tudományos érdek terjesztésében és élesztésében, s hozzájárulhatok az Önök bevezetéséhez e tudományos érdekkörbe. Remélem, sikerül majd kiérdemelnem és megnyernem bizalmukat. De egyelőre nem szabad mást kívánnom, mint azt: bízzanak mindenek-

[1] Egyáltalán olyan messzire jutottunk most, annyira nagyobb komolysághoz és magasabb szükséglethez érkeztünk el, hogy számunkra csak eszmék lehetnek érvényesek és az, ami eszünk előtt igazolódik. — Közelebbről azután a porosz állam az, amely értelmességen épült.

előtt csak a tudományban és bízzanak önmagukban. Az igazsághoz való bátorság, a hit a szellem hatalmában a filozófia első feltétele. Az ember: szellem; ezért szabad és kell magát a legmagasabbra méltónak tekintenie, szellemének nagyságáról és hatalmáról nem lehet elég nagy véleménye; ha pedig hisz ebben, semmi sem lesz olyan merev és kemény, hogy meg ne nyílnék előtte. Az univerzum először rejtett és elzárkózott lényegének nincs olyan ereje, amely ellenállhatna a megismerés bátorságának ; meg kell nyílnia előtte, hogy gazdagságát és mélységeit szeme elé tárja és élvezetül adja.

A filozófia történetével kapcsolatban mindjárt feltolakszik az a megjegyzés, hogy nagyon érdekes ugyan, ha tárgyát méltó felfogásban tekintik, de hogy még akkor is megtartja érdekességét, ha célját ferdén fogják fel ; — sőt ez az érdekesség látszólag annál inkább növekedhetik fontosságban, minél ferdébben gondolkodik valaki a filozófiáról és arról, amit története teljesít érdekében. Mert főképpen a filozófia történetéből merítenek bizonyítékot e tudomány semmisségére nézve.

Jogosnak kell mondani azt a követelményt, hogy minden történelem, bármi is a tárgya, pártatlanul beszélje el a tényeket, anélkül, hogy valamilyen különös érdeket akarna vele szolgálni és valamilyen különös célt akarna vele elérni. De az ilyen követelmény közhely s nem jutunk vele messzire. Mert egy tárgy története szükségképp a legszorosabban összefügg azzal, milyen képzetet alkotunk magunknak arról a tárgyról. Ez határozza meg, amit reá nézve fontosnak és célszerűnek tartunk, s a történtnek a tárgyra való vonatkoztatásával együtt jár az elbeszélendő események kiválogatása, felfogásuk módja, olyan szempontok, amelyekből tekintjük őket. Így történhetik meg, hogy egy olvasó aszerint, minő képzetet alkot magának az államról, egy ország politikai történetében épp arról nem talál semmit, amit keres benne. Még inkább megtörténhetik ez a filozófia történetével kapcsolatban; felmutathatók e történetnek olyan feldolgozásai, amelyekben véleményünk szerint minden más található, csak az nem, amit filozófiának tartunk.

Más történelmek tárgyának képzete, legalábbis e tárgy fő meghatározásait illetően, pontosan meg van határozva, akár egy bizonyos ország, nép vagy az emberi nem általában ez a tárgy, vagy a matematika, fizika stb. tudománya, vagy egy művészet, festészet stb. A filozófia tudománya azonban abban különbözik más tudományoktól, vagy ha úgy tetszik, az a hátránya más tudományokkal szemben, hogy mindjárt fogalmáról, arról, amit teljesítenie kell és amire képes, a legkülönbözőbb nézetek vannak. Ha ez az első feltevés, a történelem tárgyáról való felfogás, nem pontosan meghatározott valami, akkor szükségképp maga a történelem általá-

ban valami ingadozó lesz ; és csak annyiban kap majd szilárdságot, amennyiben meghatározott felfogást feltételez ; de akkor a tárgyára vonatkozó eltérő felfogásokhoz képest az egyoldalúság vádját vonja magára.

Ama hátrány azonban csak e történetírás külső szemléletére vonatkozik. De kapcsolatos vele egy másik, mélyebb hátrány. Ha különböző fogalmak vannak a filozófia tudományáról, akkor egyúttal csakis az igazi fogalom képesit ama filozófusok műveinek megértésére, akik e fogalom szellemében dolgoztak. Mert gondolatokkal, különösen spekulatív gondolatokkal kapcsolatban a megértés valami egészen mást jelent, mint azt, hogy a szavaknak csupán grammatikai értelmét fogjuk fel, s hogy magunkba fogadjuk ugyan a szavakat, de csak az elképzelés régiójáig. Ismerheti tehát valaki a filozófusok állításait, tételeit, vagy ha úgy tetszik, véleményeit, sokat foglalkozhatott az ilyen vélemények alapjaival és kifejtésével, s mind e fáradozásokban mégis hiányozhatott a fődolog, — tudniillik a tételek megértése. Nincsen ezért hiány sokkötetes, ha úgy tetszik, tudós filozófiatörténetekben, amelyekben nincs meg magának az anyagnak az ismerete, amellyel oly sokat bajlódtak. Az ilyen történelmek szerzői hasonlíthatók olyan állatokhoz, amelyek végig hallgatták valamely zene összes hangjait, de egy dolog nem férkőzött értelmükhöz, e hangok harmóniája.

Az említett körülménynél fogva bizonyára egyetlen tudományban sem szükséges annyira, mint a filozófia történetében, hogy előrebocsássunk egy bevezetést, és csak ebben állapítsuk meg igazán azt a tárgyat, amelynek történetét elő akarjuk adni. Mert azt lehet mondani, hogyan fogjunk hozzá egy tárgy feldolgozásához, amelynek nevét általában használják ugyan, amelyről azonban nem tudjuk még, hogy mi. Ha így járnánk el a filozófia történetével, akkor nem volna más vezérfonalunk, mint hogy azt keressük és vegyük fel, aminek bárhol és bármikor a filozófia nevét adták. Valójában azonban, ha a filozófia fogalmát nem önkényesen, hanem tudományosan akarjuk megállapítani, akkor az ilyen tárgyalás maga lesz a filozófia tudománya. Mert ennek a tudománynak az a sajátossága, hogy fogalma csak látszólag a kezdet, és csak e tudomány teljes letárgyalása : fogalmának bebizonyítása, sőt azt lehet mondani, még a megtalálása is ; e fogalom lényegileg a teljes letárgyalás eredménye.

Ebben a bevezetésben tehát szintén fel kell tételezni a filozófia tudományának, a filozófiatörténet tárgyának fogalmát. Egyúttal azonban úgy vagyunk egészben ezzel a bevezetéssel, amely csak a filozófia történetére vonatkozik, mint azzal, amit az imént magáról a filozófiáról mondottunk. Ami ebben a bevezetésben elmond-

ható, nem annyira olyasmi, amit előre meg kell állapítani, mint inkább az, amit maga a történet letárgyalása igazolhat és bizonyíthat. Ezek az előzetes magyarázatok csak ebből az okból nem állíthatók az önkényes előfeltevések kategóriájába. Annak azonban, hogy, jóllehet igazolásuk szerint lényegileg eredmények, mégis az elején tárgyaljuk őket, csak az az érdeke lehet, mint általában egy tudomány legáltalánosabb tartalma előrebocsátásának. Emellett arra kell szolgálnia, hogy elhárítson sok olyan kérdést és követelést, amelyet közönséges előítéletekből kifolyólag az ilyen történelemmel szemben támasztani lehetne.

E történet érdekét többféle szempontból lehet tekinteni. Ha középpontjában akarjuk megragadni, ezt abban a lényeges összefüggésben kell keresni, amely ezt a látszólagos múltat összeköti a filozófiának a jelenben elért fokával. Hogy ez az összefüggés nem egyike azoknak a külső szempontoknak, amelyek e tudomány történetében tekintetbe vehetők, hanem ellenkezőleg meghatározásának belső természetét fejezi ki, hogy e történet eseményei, mint minden esemény, hatásokban folytatódnak ugyan, de sajátos módon produktívak, — ezt akarjuk itt közelebbről kifejteni.

A filozófia története bemutatja nekünk ama nemes szellemek sorát, a gondolkodó ész ama héroszainak galériáját, akik ennek az észnek erejénél fogva behatoltak a dolgok, a természet és a szellem lényegébe, — isten lényegébe, és felszínre hozták nekünk a legfőbb kincset, az észmegismerés kincsét. E történet eseményei és cselekedetei ezért egyúttal olyan természetűek, hogy tartalmukat nem annyira a személyiség és az egyéni jellem alkotja — ezzel szemben a politikai történelemben az egyén, természetének, zsenijének, szenvedélyeinek különössége szerint, jellemének energiája vagy gyengesége szerint, általában aszerint, ami által ez az egyén, a tettek és események alanya —, hanem ellenkezőleg az alkotások itt annál jelesebbek, minél kevésbé a különös egyénnek számíthatók be és tudhatók be érdemül, ellenben minél inkább tartoznak a szabad gondolkodáshoz, az embernek mint embernek általános jellemével, minél inkább maga ez a sajátosság nélküli gondolkodás az alkotó szubjektum.

A gondolkodás e tettei látszólag, mint történetiek, a múlthoz tartoznak és túl esnek a mi valóságunkon. Valójában azonban ami vagyunk, egyben történetileg vagyunk az; vagy pontosabban, ahogyan annak, ami ebben a régióban, a gondolkodás történetében van, az elmúlt csak az egyik oldala, úgy abban, ami vagyunk, a közös maradandó elválaszthatatlanul kapcsolatos azzal, hogy történetileg vagyunk. Az az öntudatos ésszerűség, amely a mi birtokunk, a mostani világé, nem közvetlenül keletkezett, nem nőtt ki csak úgy a jelen talajából; hanem lényeges vonása az, hogy örökség s közelebbről eredménye a munkának, mégpedig az emberi nem

valamennyi előző nemzedéke munkájának. Ahogyan a külső élet művészetei, az eszközök és ügyességek tömege, a társas együttlét és a politikai élet intézményei és szokásai a jelenünket megelőző történelem elmélkedésének, leleményének, szükségleteinek, bajának és szerencsétlenségének, eszének, akarásának és véghezvitelének eredménye: úgy azt, ami a tudományban és közelebbről a filozófiában vagyunk, ugyancsak a hagyománynak köszönhetjük, amely, mint Herder[1] mondotta, szent láncként fonódik át mindenen, ami mulandó s ami tehát elmúlt, s amit a hajdankor alkotott, azt fenntartotta számunkra és reánk hagyományozta.

Ez a hagyomány azonban nemcsak gazda, aki csupán azt, amit kapott, híven megőrzi, s így változatlanul fenntartja és átadja az utódoknak; — mint ahogyan a természet folyása, alakulatainak és formáinak végtelen változásában és mozgékonyságában, mindig csak megáll az eredeti törvényeknél s nem halad előre. Ez a hagyomány nem mozdulatlan kőszobor, hanem eleven, s hatalmas folyamként dagad, amely annál nagyobb lesz, minél messzebbre távozott eredetétől.

E hagyomány tartalma az, amit a szellemi világ létrehozott, márpedig az általános szellem nem áll meg. Lényegileg azonban az általános szellemmel van itt dolgunk. Egyes nemzetnél megeshetik ugyan, hogy műveltsége, művészete, tudománya, szellemi képessége általában egy helyben megáll; így van ez látszólag teszem a kínaiaknál, akik kétezer év előtt mindenben körülbelül annyira voltak, mint most. A világ szelleme azonban nem merül e közömbös nyugalomba. Ennek alapja egyszerű fogalma. Élete: tett. A tett feltétele egy meglevő anyag, amelyre irányul s amelyet korántsem csak gyarapít, hozzácsatolt anyaggal kibővít, hanem lényegileg feldolgoz és átalakít. Amit így minden nemzedék tudományban, szellemi alkotásban létrehozott, olyan örökség, amelyet az egész megelőző kor felhalmozott, olyan szentély, amelyben az emberek minden nemzedéke hálásan és jókedvvel felaggatta mindazt, ami átsegítette őt az életen, amit a természet és a szellem mélyéből felszínre hozott. Ez az öröklés egyszerre befogadás és az örökség átvétele. Ez az örökség minden következő nemzedék lelke, szubsztancia mint valami megszokott, ez alkotja alapelveit, előítéleteit és gazdagságát; s ugyanakkor ez az átvett hagyaték meglevő anyaggá fokozódik le, amelyet a szellem átalakít. A befogadott ily módon megváltozott s a feldolgozott anyag épp ezzel gazdagodott s egyszersmind fennmaradt.

A mi helyzetünk és tevékenységünk és minden koré ugyancsak ez: hogy a meglevő tudományt magunkévá tegyük és hozzá műve-

[1] Herders *Werke*. Herder, *Zur Philosophie und Geschichte*. Stuttgart és Tübingen 1828. V. rész. 184—186. l.

lődjünk, s épp ebben azt tovább műveljük és magasabb álláspontra emeljük. Azzal, hogy a magunkévá tesszük, valami sajátost csinálunk belőle ahhoz képest, ami előbb volt. Az alkotásnak ebben a természetében, hogy előfeltétele egy meglevő szellemi világ s hogy ezt átalakítja az elsajátításban, rejlik az, hogy filozófiánk lényegileg csak előző filozófiával való összefüggésben jöhet létre, s hogy belőle eredt szükségszerűséggel. Amit a történelem lefolyása bemutat nekünk, az nem idegen dolgok létrejövetele, hanem ez a mi létrejövetelünk, tudományunk létrejövetele.

Az itt jelzett viszony természetétől függnek azok a képzetek és kérdések, amelyek a filozófia történetének rendeltetéséről előttünk lebeghetnek. A betekintés ebbe a viszonyba adja egyúttal a közelebbi felvilágosítást arról a szubjektív célról, hogy e tudomány történetének tanulmánya magának e tudománynak ismeretébe vezessen be bennünket. Továbbá e történet tárgyalásmódjára vonatkozó meghatározások rejlenek ebben a viszonyban, ennek közelebbi kifejtése tehát egyik fő célja ennek a bevezetésnek. Ehhez persze hozzátartozik annak fogalma is, hogy mi a filozófia szándéka, sőt ezt a fogalmat alapul kell venni. Mivel pedig, mint már említettük, e fogalom tudományos megvitatásának itt nem lehet helye, azért a következő fejtegetés célja is csak az lehet, nem hogy e létrejövetel természetét fogalmilag bizonyítsa, hanem hogy előzetes képzetet adjon e létrejövetelről.

Ez nem csupán tétlen létrejövetel, amilyennek pl. a nap, a hold stb. felkelését képzeljük — puszta mozgás a tér és az idő ellenállás nélküli közegében. Hanem a szabad gondolat tetteinek kell elvonulniok képzeletünk előtt: a gondolatvilág, az intellektuális világ történetének, ahogyan keletkezett, ahogyan létrejött. Régi előítélet, hogy az ember a gondolkodásban különbözik az állattól; elfogadjuk. Ami tehát nemesebb az emberben, mint állati léte, eszerint a gondolat által van meg benne. Minden, ami emberi, bármilyen is, csak azáltal emberi, hogy a gondolat hat és hatott benne. De bár a gondolat így a lényeges, szubsztanciális, hatékony, mégis sokfélével van dolga. Közelebbről azonban azt kell a legjelesebbnek tekinteni, amikor a gondolat nem mással foglalkozik, hanem csak önmagával, a legnemesebbel, amikor önmagát kereste és megtalálta. A történelem, amely előttünk van, a gondolat önmaga-megtalálásának története; s a gondolattal úgy áll a dolog, hogy csak akkor találja meg magát, ha létrehozza magát, sőt csak akkor egzisztál és valóságos, ha megtalálja magát. Ezek a létrehozatalok a filozófiák. S e létrehozatalok sora, ezek a felfedezések, amelyekre a gondolat törekszik, hogy önmagát felfedezze, harmadfélezer év munkája.

Az a gondolat, amely lényege szerint gondolat, magán- és

magáért-való, örök. Az, ami igaz, csak a gondolatban foglaltatik, igaz nemcsak ma és holnap, hanem minden időn kívül ; amennyiben pedig az időben van, mindig és minden időben igaz. Hogyan lehetséges mármost, hogy a gondolatvilágnak történelme van? A történelem azt mutatja be, ami változó, ami elmúlt, ami elmerült a múlt éjszakájában, ami nincs többé. Az igaz, szükségszerű gondolat azonban — és itt csak ilyennel van dolgunk — nem képes változásra. Az a kérdés, hogyan áll ez a dolog, az első, amit szemügyre veszünk. Másodszor azonban a filozófián kívül mindjárt még egy sora jut eszünkbe a legfontosabb létrehozataloknak, amelyek szintén a gondolat művei s amelyeket mégis kizárunk elmélkedéseinkből. Ilyen művek a vallás, a politikai történelem, alkotmányok, művészetek és tudományok. A kérdés az : miben különböznek ezek a művek azoktól, amelyek a mi tárgyunkat alkotják ; s egyúttal : hogyan viszonylanak egymáshoz a történelemben. Erről a két szempontról meg kell mondanunk azt, ami szükséges, hogy tájékozódjunk, milyen értelemben adjuk itt elő a filozófia történetét. Ezenkívül harmadszor előbb általános áttekintésünk kell, hogy legyen, mielőtt a részletekkel foglalkozunk : különben csupa részlettől nem látjuk az egészet, csupa fától nem látjuk az erdőt, csupa filozófiától nem látjuk a filozófiát. Tudni akarjuk, hogyan vonatkoznak az egyes filozófiák az általánosra. A szellem azt követeli, hogy általános képzete legyen az egésznek céljáról, rendeltetéséről, hogy tudjuk, mit várhatunk. Át akarjuk tekinteni a tájat általában, amelyet azután szem elől tévesztünk, ha az egyes részek felé megyünk. Az egyes részek csakugyan az egészre való vonatkozásuk által kapják kiváló értéküket. Semmire sem áll ez inkább, mint a filozófiára s azután történetére. Valamely történelemre vonatkozóan az általánosnak ez a megállapítása talán kevésbé látszik szükségesnek, mint egy tulajdonképpeni tudományra vonatkozóan. Mert a történelem mindenekelőtt úgy jelenik meg, mint a véletlen eseményeknek egymásután következő sora. Minden tény magában elszigetelten áll ; csak az idő szempontjából mutatják fel az összefüggést. De már a politikai történelemben nem elégszünk meg ezzel. Szükségszerű összefüggést sejtünk, ismerünk fel benne, amelyben az egyes események különös helyzetbe és viszonyba kerülnek egy célhoz s ezzel jelentőséget kapnak. Mert a jelentős a történelemben : kapcsolata, összefüggése egy általánossal. Meglátni ezt az általánost azután annyi, mint felfogni jelentőségét.

Ezért csupán a következő pontokról szól majd a bevezetés, amelyet előre akarok bocsátani.

Az *első* tárgyalja majd a *filozófia történetének meghatározását:* jelentőségét, fogalmát és célját ; ebből folynak majd a következ-

mények a *tárgyalás módjára* nézve. Különösképpen a legérdekesebb pontként adódik majd itt a filozófia történetének vonatkozása magára a filozófia tudományára ; ti., hogy nem csupán a külsőt, megtörténtet, a tartalom eseményeit mutatja be, hanem azt is, ahogyan a tartalom maga — az, ami látszólag mint történelmi lép fel — a filozófia tudományához tartozik : maga a filozófia története tudományos, sőt lényegében a filozófia tudományává lesz.

Másodszor a *filozófia fogalmát* kell közelebbről megállapítani, s belőle kell meghatározni, hogy a népek szellemi műveltségének végtelen anyagából és sokféle mozzanatából mit kell kizárni a filozófia történetéből. Egyébként a vallás s a benne és róla való gondolatok, különösen a mitológia alakjában, már anyaguk révén, éppígy a többi kialakult tudomány (gondolatok az államról, a kötelességekről, a törvényekről) a formája révén oly közel állnak a filozófiához, hogy úgy látszik, a filozófia e tudományának története szükségképp egészen határozatlan terjedelművé lesz. Mindezekről a gondolatokról azt hihetjük, hogy a filozófia történetében tekintettel kell lenni rájuk ; — mi mindent nem neveztek filozófiának és filozofálásnak? Egyfelől közelebbről kell megvizsgálni a szoros *összefüggést* a filozófia és a vele rokon területek, a vallás, a művészet, a többi tudomány, éppúgy a politikai történelem között. Másfelől, ha kellően elhatároltuk a filozófia területét, akkor annak meghatározásával, hogy mi a filozófia és mi tartozik hozzá, megkapjuk egyúttal történetének *kezdőpontját*, amelyet meg kell különböztetni vallási szemléletek és gondolatteljes sejtelmek kezdeteitől.

Magának a tárgynak fogalmából, amely ebben a két első szempontban foglaltatik, adódnia kell azután az útnak a *harmadikhoz* is, e történelem lefolyásának általános áttekintéséhez és szükségszerű korszakokra való *felosztásához;* — olyan felosztáshoz, amely kell, hogy a történelmet szervesen továbbhaladó egésznek, ésszerű összefüggésnek mutassa: csakis ezáltal kapja maga ez a történet egy tudomány méltóságát. Nem akarok azonban egyéb reflexióknál időzni a filozófia történetének hasznáról és más szempontokról, amelyekből róla szólni lehet. A haszon magától adódik. Végül pedig szólok a filozófia történetének *forrásairól*, mert ez így szokásos.

A) A FILOZÓFIA TÖRTÉNETÉNEK FOGALMA

A filozófia történetével kapcsolatban mindenekelőtt az a gondolat támadhat bennünk, hogy mindjárt maga ez a tárgy belső ellentmondást tartalmaz. Mert a filozófia azt szándékszik megismerni, ami változatlan, örök, magán- és magáért-való. Célja az

igazság. A történelem azonban olyasmit beszél el, ami bizonyos időben volt, de egy másikban eltűnt és más által kiszorult. Ha abból indulunk ki, hogy az igazság örök, akkor nem esik a mulandónak szférájába s nincs történelme. De ha van történelme, s ha a történelem abból áll, hogy csupán a megismerés elmúlt alakjainak sorát állítja elénk, akkor az igazság nem található meg benne ; mert az igazság nem elmúlt valami.

Azt lehetne mondani : „Ez az általános okoskodás éppannyira ráillenék nemcsak a többi tudományra, hanem magára a keresztény vallásra is", s ellentmondónak lehetne találni, „hogy van történelme ennek a vallásnak és a többi tudománynak ; de felesleges volna ezt az okoskodást önmagában tovább vizsgálni, mert közvetlen cáfolata már az a tény, hogy vannak ilyen történelmek". Azonban, hogy jobban megközelítsük amaz ellentmondás értelmét, különbséget kell tennünk egy vallás vagy egy tudomány külső sorsának története s magának az ilyen tárgynak története között. Azután meg tekintetbe kell venni, hogy a filozófia történetével, tárgyának különös természete miatt, másképpen vagyunk, mint más területek történetével. Kiviláglik mindjárt, hogy az említett ellentmondás nem áll ama külső történetre, hanem csak a belsőre, magának a tartalomnak történetére. A kereszténységnek van története elterjedéséről, hitvallói sorsáról stb. ; s mivel egzisztenciáját egyházzá építette ki, ez maga olyan külső létezés, amelynek a legkülönbözőbb időbeli érintkezésekben változatos sorsa és lényegileg története van. Ami pedig magát a keresztény tanítást illeti, ez mint olyan sem történet nélkül való ; de szükségszerűen csakhamar elérte kibontakozását és megkapta határozott fogalmazását. S ez a régi hitvallás minden időben érvényes volt s állítólag még most is változatlanul érvényes mint az igazság, — ha ez az érvényesség immár nem volna más látszatnál s a szavak az ajkak üres formulája volnának. E tanítás történetének tágabb köre azonban csak kétfélét tartalmaz : egyrészt a sokféle toldalékot és eltévelyedést ama szilárd igazságtól, másrészt a harcot ez eltévelyedések ellen s a megmaradt alap megtisztítását a toldalékoktól és a visszatérést egyszerűségéhez.

Külső története, mint a vallásnak, a többi tudománynak is van, úgyszintén a filozófiának ; — van története a keletkezéséről, elterjedéséről, virágzásáról, süllyedéséről, újraéledéséről, van története tanítóiról, előmozdítóiról, ellenzőiről, úgyszintén külső viszonyáról gyakrabban a valláshoz, némelykor az államhoz is. Történetének ez az oldala szintén érdekes kérdésekre ad alkalmat. Többek között : mit jelent az a jelenség, hogy a filozófia, noha az abszolút igazság tana, egészben csekély számú egyénre, különös népekre, különös időszakokra korlátozottnak mutatkozott ; mint ahogy a

kereszténységre vonatkozóan is — holott benne az igazság sokkal általánosabb alakban lép fel, mint a filozófiában — azt az ellenvetést tették, nem tartalmaz-e ellentmondást, hogy ez a vallás oly későn lépett fel az időben, s oly sokáig, sőt még a jelenben is különös népekre korlátozódott és korlátozódik. Ezek és más hasonló kérdések azonban már sokkal speciálisabbak, semhogy csupán az említett általánosabb ellentmondástól függnének ; s csak, ha a filozófiai megismerés sajátos természetéről többet mondottunk, foglalkozhatunk majd részletesebben azokkal a mozzanatokkal, amelyek inkább a filozófia külső egzisztenciájára és külső történetére vonatkoznak.

Ami pedig a vallás történetének a filozófia történetével a belső tartalom szempontjából való összehasonlítását illeti, a filozófiának nem tulajdonítunk, miként a vallásnak, kezdettől fogva pontosan meghatározott igazságot mint tartalmat, amely mint változatlan a történelemből volna merítve. A kereszténység tartalma azonban, amely az igazság, mint ilyen változatlan maradt, s ezért nincsen vagy szinte nincsen[2] további története. A vallással kapcsolatban ezért elesik az említett ellentmondás, amaz alapmeghatározás szerint, amely által kereszténység. Az eltévelyedések és toldalékok pedig nem okoznak nehézséget ; változó valamik s természetüknél fogva egészen történeti jellegűek.

A többi tudománynak szintén a tartalom szerint van ugyan története. Ennek is van egy része, amely tartalmi változásokat mutat : elvet korábban érvényeseknek tartott tételeket. Ámde a tartalomnak nagy, talán nagyobbik része olyan jellegű, hogy fenntartotta magát ; az új pedig, amely keletkezett, nem megváltoztatása a korábbi szerzeménynek, hanem ennek megtoldása és gyarapítása. Ezek a tudományok mellélhelyezés által haladnak tovább. Az ásványtan, a növénytan haladásában nem egy régebbi dolog helyesbítést nyer ; de a legnagyobb rész megmarad, s gazdagszik anélkül, hogy megváltoznék az újonnan hozzákapcsolódó által. Olyan tudománynál, mint a matematika, a történetnek a tartalmat illetően főleg csak az az örvendetes munkája van, hogy bővüléseket beszél el ; s az elemi geometriát pl. abban a terjedelemben, amelyben Euklidés azt feldolgozta, ettől fogva történelmietlenné váltnak lehet tekinteni.

A filozófia története ellenben nem mutatja sem egy toldalék nélküli, egyszerűbb tartalom megmaradását, sem pedig azt a folyamatot csupán, hogy új kincsek nyugalmasan csatlakoznak a már

[2] Lásd Marheineke, *Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens.* Berlin 1823. 133—134. §.

megszerzettekhez; hanem látszólag inkább azt a színjátékot nyújtja, hogy az egész mindig újra meg újra megváltozik, s e változásokat végül még a puszta cél sem tartja össze közös kötelékként: maga az elvont tárgy, az ésszerű megismerés tűnik el, s a tudomány épületének végül az üres hellyel kell megosztania a filozófia igényét és üressé vált nevét.

1. *Közönséges felfogások a filozófia történetéről*

Itt mindjárt kínálkoznak a közönséges felületes felfogások erről a történetről; kell, hogy megemlítsük és helyesbítsük őket. E nagyon elterjedt nézetekről, amelyeket Önök, Uraim, kétségkívül szintén ismernek — mert csakugyan a legközelebbi reflexiók, amelyek egy filozófiatörténet első puszta gondolatánál az embernek eszébe juthatnak, — röviden elmondom a legszükségesebbet; a filozófiák különbözőségének magyarázata azután tovább bevezet majd magába a dologba.

a) A filozófia története mint vélemények halmaza

A történelem ugyanis első tekintetre mindjárt magában foglalja azt, hogy a korok, a népek és egyének véletlen eseményeit kell elbeszélnie, — véletlenek részint időrendjük, részint pedig tartalmuk tekintetében. Az időrendet illető véletlenségről később fogunk beszélni. Arra a fogalomra nézve, amellyel először akarunk foglalkozni, a tartalom véletlensége fontos, — véletlen cselekedetek. A filozófia tartalma azonban nem a szenvedélyek és a szerencse cselekedetei és külső eseményei, — hanem gondolatok. Véletlen gondolatok pedig nem egyebek, mint vélemények, s filozófiai véleményeknek mondjuk azokat, amelyek a filozófiának közelebbről meghatározott tartalmáról és sajátosabb tárgyairól szólnak, — istenről, a természetről, a szellemről.

Ezzel mindjárt beleütközünk abba a filozófia történetét illető nagyon közönséges nézetbe, hogy tundiillik el kell beszélnie filozófiai nézetek halmazát, ahogyan az időben adódtak és kifejezésre jutottak. Ha kíméletesen beszélnek róla, akkor ezt az anyagot így nevezik: vélemények; akik azt hiszik, hogy alaposabb ítélettel tudják kifejezni, azt mondják, hogy ez a történet éppenséggel bolondságoknak, vagy legalábbis a gondolkodásban és a puszta fogalmakban elmélyedő ember eltévelyedéseinek galériája. Az efféle nézetet nemcsak olyanoktól lehet hallani, akik elismerik a filozófiában való tudatlanságukat (elismerik, mert ez a tudatlanság a közön-

séges felfogás szerint nem akadálya annak, hogy ítéletet mondjanak a filozófiáról, ellenkezőleg, mindegyik biztosnak tartja magát, hogy mégis ítélhet értékéről és lényegéről, anélkül, hogy bármit is értene hozzá); — nemcsak olyanoktól, akik maguk is írnak és írtak filozófiatörténetet. Ez a történet, így mint sokféle nézet elbeszélése, ily módon henye kíváncsiság dolgává lesz, vagy ha úgy tetszik, a tudákosság érdekévé. Mert a tudákosság főképpen abban van, hogy az ember egy csomó haszontalan dolgot tud, azaz olyan dolgokat, amelyeknek egyébként önmagukban nincs tartalmuk és nincs érdekük, csak az, hogy az ember ismeri őket.

Egyúttal azonban azt is hiszik az emberek, hasznos dolog, ha másoknak különböző véleményeivel és gondolataival is megismerkednek. Azt mondják, ez megmozgatja a gondolkodóerőt, nem egy jó gondolatot sugall, azaz esetleg valami új véleményt kelt, a tudomány pedig abból áll, hogy így vélemények véleményekből szövődnek tovább.

Ha a filozófia története csak vélemények galériája volna — jóllehet véleményeké Istenről, a természeti és szellemi dolgok lényegéről —: akkor nagyon felesleges és unalmas tudomány volna, bármilyen sokféle hasznot emlegetnek is, amely állítólag meríthető az ilyen gondolatmozgásból és tudálékosságból. Mi lehet haszontalanabb, mint egy sor puszta vélemény megismerése — mi lehet unalmasabb? Olyan írásművekre, amelyek filozófiatörténetek abban az értelemben, hogy a filozófia eszméit vélemények módján mutatják be és tárgyalják, csak könnyedén rá kell nézni, hogy azt találjuk, milyen szárazon unalmas és érdekesség nélkül való mindez.

A vélemény: szubjektív felfogás, tetszésszerinti gondolat, képzelődés, amely bennem így vagy amúgy, másvalakiben pedig másképpen lehet meg; egy vélemény az *enyém*,* nem önmagában általános, magán- és magáért-való-léttel bíró gondolat. A filozófia azonban nem véleményeket tartalmaz, nincsenek filozófiai vélemények. Egy emberen, még ha filozófiatörténetíró is, azonnal észre lehet venni az alapvető műveltség hiányát, ha filozófiai véleményekről beszél. A filozófia az igazság objektív tudománya, szükségszerűségének tudománya, fogalmi megismerés — nem vélekedés és nem vélemények kiagyalása.

További tulajdonképpeni jelentősége az ilyen felfogásnak azután az, hogy *csak* véleményeket ismerünk meg. A hangsúly a *véleményen* van. Ami szemben áll a véleménnyel, az az igazság. Az igazság az, amely előtt elhalványul a vélemény. Igazság azonban

* Az eredetiben szójáték: eine Meinung ist *mein*. *(Sz. S.)*

az a szó is, amelynél elfordítják fejüket azok, akik csak véleményeket keresnek a filozófia történetében, vagy általában azt hiszik, hogy csak vélemények találhatók benne. A filozófia itt kétoldalról ellentmondást tapasztal. Egyrészt a jámborság, mint ismeretes, az észt vagyis a gondolkodást képtelennek nyilvánította az igazság megismerésére ; szerinte ellenkezőleg az ész csak a kétely szakadékába vezet, s le kell mondani az észről és az önálló gondolkodásról, az észt a vak tekintélyhitnek kell alávetni, hogy az igazsághoz jusson. A vallásnak a filozófiához és történetéhez való viszonyáról később szólunk. Másrészt viszont éppoly ismert dolog, hogy az úgynevezett ész érvényt szerzett magának, elvetette a tekintély alapján való hitet, ésszerűvé tette a kereszténységet ; úgyhogy egyáltalán csak saját belátásom, saját meggyőződésem kötelező reám nézve abban, hogy elismerjek valamit. Csodálatos módon azonban az ész jogának ez a hangoztatása megváltozott olyképpen, hogy eredménye az : az ész semmiféle igazat nem képes megismerni. Az úgynevezett ész egyrészt harcolt a vallásos hit ellen a gondolkodó ész nevében és erejével, — s egyúttal éppígy az ész ellen fordul, ellensége az észnek ; vele szemben szószólója a belső sejtésnek, az érzelemnek, s így a szubjektívat teszi meg az érvényesnek mértékévé, — az ember saját meggyőződését, ahogyan szubjektivításában mindenki önmagából és önmagában alkotja meg magának. Az ilyen saját meggyőződés nem egyéb, mint a vélemény, amely ezáltal a végső dologgá lett az emberek számára.

Ha azzal kezdjük, amire a legközelebb eső felfogásban bukkanunk, akkor mindjárt ezt a nézetet kell említenünk a filozófia történetében. Ez a nézet olyan eredmény, amely az általános műveltségben érvényre jutott,[a] — mintegy korunk előítélete, az az alapelv, amelyben az emberek kölcsönösen megértik, felismerik egymást, olyan előfeltevés, amelyet vitathatatlannak tartanak s minden egyéb tudományos ténykedésnek alapjává tesznek. Ez az alapelv igazi jele a kornak. A teológiában nem annyira az egyház hitvallását tekintik a kereszténység tanításának, hanem mindenki többé vagy kevésbé saját meggyőződése szerint készít magának keresztény tanítást, más ember más meggyőződés szerint. Vagy gyakran azt látjuk, hogy történeti szellemben űzik a teológiát, ennek érdekévé teszik, hogy megismerje a különböző véleményeket ; s az első dolgok egyike, hogy minden meggyőződést tiszteletben tartanak s olyasvalaminek vesznek, amit mindenkinek csak magával kell elintéznie, — a cél nem az igazság megismerése.

[a] A szövegben előforduló jegyzetbetűkre vonatkozóan lásd a fordító *Utószavát. (Sz. S.)*

Az ember saját meggyőződése csakugyan a végső dolog, az abszolút lényeges, amit az ész, a filozófia a szubjektívitás oldaláról a megismeréshez követel. De különbség, vajjon a meggyőződés érzelmeken, sejtéseken, szemléleteken stb., szubjektív alapokon, általában a szubjektum különösségén nyugszik-e, vagy pedig a gondolaton, s a dolog fogalmába és természetébe való belátásból eredt-e. Amaz előbbi módon keletkezett meggyőződés mármost a vélemény.

A vélemény és igazság most hangsúlyozott ellentétét látjuk már a sókratési—platóni kor műveltségében is, a görög élet romlásának korában, — a vélemény *(δόξα)* és tudomány *(ἐπιστήμη)* platóni ellentétét. Ugyanaz az ellentét ez, amelyet a római köz- és politikai élet alkonyának korában Augustus alatt és a következő időben látunk. Epikureizmus, a filozófia iránti közömbösség terpeszkedett el. Ez az értelme annak, hogy Pilátus Krisztusnak arra a szavára: „Azért jöttem a világba, hogy az igazságot hirdessem", azt felelte: „Mi az igazság?" Ez előkelő beszéd, s annyit jelent: „Ez a meghatározás, igazság, elintézett dolog, amellyel mi készek vagyunk. Mi tovább tartunk, mi tudjuk: az igazság megismeréséről már nem lehet szó. Mi túl vagyunk rajta." Aki ezt mondja, csakugyan túl van rajta.

Ha a filozófia történetére vonatkozóan ebből az álláspontból indulunk ki, akkor egész jelentése ez volna: csak mások sajátosságainak megismerése — s mindegyiküknek más sajátossága van;[b] — olyan sajátosságok ezek, amelyek tehát idegenek számomra, s gondolkodó eszem nem szabad velük szemben, nem azonosítja magát velük: számomra csak külső, halott, történeti anyagot, önmagában üres tartalmú tömeget alkotnak. Az pedig, hogy az ember így valami üresben kielégül, maga is csak szubjektív üresség.

Az elfogulatlan embernek az igazság mindig nagy szó marad, amely megdobogtatja szívét. Ami mármost azt az állítást illeti, hogy az igazságot nem lehet megismerni, az magában a filozófia történetében fordul elő, s ott majd közelebbről meg is vizsgáljuk. Itt csak azt említjük meg, hogyha elfogadjuk ezt az előfeltevést, mint pl. Tennemann, akkor nem lehet megérteni, miért törődünk még a filozófiával. Mert minden vélemény akkor tévesen állítja, hogy az igazság birtokában van. Itt egyelőre arra a régi előítéletre appellálok, hogy a tudásban igazság van, de hogy csak annyiban tudunk az igazról, amennyiben gondolkodunk róla, mert az igazság nem adódik csak úgy egyszerűen; nem ismerhető meg a közvetlen észrevevésben, szemlélésben, sem a külső érzéki, sem az intellektuális szemléletben (mert minden szemlélet mint szemlélet érzéki), hanem csak a gondolkodás fáradságos munkája által.

b) A filozófiai megismerés semmisségének bizonyítása maga a filozófiatörténet által

Másfelől azonban ama felfogással összefügg egy másik következmény, amelyet, ha akarjuk, kárnak, ha akarjuk, haszonnak lehet tekinteni. Ha ugyanis olyan sokféle véleményt, olyan sokféle filozófiai rendszert látunk, akkor zavarba jövünk, melyikhez tartsuk magunkat. Azt látjuk, hogy a nagy tárgyakra nézve, amelyekhez az ember vonzódik s amelyeket a filozófia meg akar ismerni, a legnagyobb szellemek tévednek, hiszen mások megcáfolták őket. „Ha ez megtörtént olyan nagy szellemekkel, hogyan akarhatnék itt dönteni *ego homuncio*—én, kis ember?". Ez a következmény, amelyet a filozófiai rendszerek különbözőségéből merítenek, mint vélik, káros oldala a dolognak, egyúttal azonban szubjektív haszon is. Mert ez a különbözőség — azok számára, akik fontoskodó arckifejezéssel azt a látszatot akarják kelteni, hogy érdeklődnek a filozófia iránt — a szokásos kifogás azért, hogy e mellett az állítólagos jóakarat mellett, sőt elismerve az e tudománnyal való foglalkozás szükségességét, valójában azt mégis teljesen elhanyagolják. De a filozófiai rendszereknek ez a sokfélesége korántsem vehető puszta kifogásnak. Ellenkezőleg, komoly, igaz érvnek kell tekinteni a filozófiával való foglalkozás komolysága ellen — igazolásául annak, miért nem foglalkoznak vele, sőt megcáfolhatatlan instanciának arra nézve, miért hiábavaló az a kísérlet, hogy elérjük az igazság filozófiai megismerését. De ha elfogadják is, hogy a filozófia igazi tudomány, s hogy *egy* filozófia lesz bizonyára az igazi filozófia, akkor az a kérdés támad: de melyik? Miről lehet megismerni? Mindegyik arról biztosít, hogy ő az igaz filozófia, — de mindegyik más jeleket és kritériumokat ad meg, amelyekkel megismerik az igazságot; — józan, megfontolt gondolkodás tehát nem egykönnyen dönthet.

Ez az a további érdek, amelyet a filozófia történetének szolgálnia kell. Cicero (*De natura Deorum.* I. 10. kk.) ilyen felületes történetét adja az istenről szóló filozófiai gondolatoknak. Egy epikureus szájába adja őket, de semmi jobbat nem tudott erre mondani; tehát az ő nézete. Az epikureus azt mondja, hogy nem jutottak semmiféle határozott fogalomhoz. Azt, hogy a filozófia törekvése semmis, mindjárt a filozófiai történetének általános felszínes felfogásából bizonyítja: a történelem eredménye mint a legváltozatosabb gondolatoknak, mint a sokféle filozófiának keletkezése mutatkozik meg, amelyek ellentétesek egymással, ellentmondanak egymásnak és megcáfolják egymást.[c] Ez a nem tagadható tény, úgy látszik, azt a jogosultságot, sőt azt a felszólítást tartalmazza, hogy

Krisztus szavait a filozófiákra is alkalmazzuk s azt mondjuk magunknak: „Hadd temessék el a halottak az ő halottaikat s kövess engem"; — a filozófia történetének egésze elmúlt, nemcsak testileg meghalt egyének, hanem megcáfolt, szellemileg elmúlt rendszerek birodalma, amelyek mindegyike megölte, eltemette a másikat.[3] Ehelyett „kövess engem", e szerint az értelem szerint persze inkább így kellene hangzania: „Kövesd önmagadat"; azaz tartsd magadat saját meggyőződésedhez, állj meg saját véleményednél. Miért egy idegennél?

Megtörténik persze, hogy új filozófia lép fel. Ez azt állítja, hogy a többi nem ér semmit. Minden filozófia azzal az igénnyel lép ugyan fel, nemcsak hogy megcáfolta az előző filozófiákat, hanem segített fogyatékosságaikon s végül megtalálta az igazit. De a korábbi tapasztalatnak megfelelően inkább az tűnik ki, hogy az ilyen filozófiára ugyancsak alkalmazhatók az Írás más szavai, amelyeket Pál apostol mond Ananiasnak: „Íme, a küszöbön vannak azoknak lábai, akik majd kivisznek téged." Íme, az a filozófia, amely majd megcáfolja és kiszorítja a tiédet, nem várat sokáig magára, mint ahogy mindenki másnál is megjött idejekorán.

c) Magyarázatok a filozófiák különbözőségéről

Természetesen eléggé megalapozott tény, hogy vannak és voltak különböző filozófiák. De az igazság egy, — ez a legyőzhetetlen érzése vagy hite az ész ösztönének. „Ezért is csak *egy* filozófia lehet az igaz filozófia, mivel pedig olyan különbözők, azért" — így következtetik — „a többi csak tévedés lehet. Mindegyik azonban azt állítja, megokolja, bizonyítja, hogy ő maga az az egy." Ez közönséges okoskodás, s a józan gondolkodás helyesnek tetsző belátása. Ami mármost a gondolkodás józanságát, ezt a jelszót illeti, a józanságról a mindennapi tapasztalatból tudjuk: ha józanok vagyunk, akkor egyúttal vagy mindjárt utána éhesek vagyunk. Ama józan gondolkodásnak azonban megvan az a tehetsége és ügyessége, hogy józanságából nem megy át az éhségre, a kívánságra, hanem jóllakott magában s az is marad. Ezzel elárulja magát ez a gondolkodás, amely azon a nyelven beszél, hogy halott értelem; mert csak ami halott, az józan, s emellett egyúttal jóllakott és az is marad. A fizikai elevenség azonban csakúgy, mint a szellem elevensége, nem elégül ki a józanságban, hanem valója vágy, gyötri éhség és szomjúság az igazságra és megismerésére, e vágy kielégí-

[3] Csatamező, csak a halottak csontjaival borítva.

tésére törekszik, s nem engedi magát amahhoz hasonló reflexiókkal etetni és jóllakatni.

Közelebbről azonban azt lehet mondani erről a reflexióról, hogy bármilyen különbözők is a filozófiák, közös vonásuk mégis filozófia-voltuk. Aki tehát valamilyen filozófiát tanulmányoz vagy magáévá tesz (ha egyáltalán filozófia), ezzel mégis csak volna filozófiája. Azt a kifogásolást és okoskodást, amely a puszta különbözőségbe kapaszkodik, s mivel undorodik vagy fél a különösségtől, amelyben egy általános valóságos, nem akarja megragadni vagy elismerni ezt az általánosságot, — másvalahol[4] olyan beteghez hasonlítottam, akinek az orvos gyümölcsöt rendel; amikor cseresznyét, szilvát vagy szőlőt tesznek elébe, ő az értelem pedantériájában egyikhez sem nyúl, mert egyik sem gyümölcs, hanem az egyik cseresznye, a másik szilva vagy szőlő.

Lényegileg azonban azon múlik a dolog, hogy még mélyebben belássuk, mit jelent a filozófiai rendszereknek ez a különbözősége. Annak a filozófiai megismerése, hogy mi az igazság és a filozófia, magát ezt a különbözőséget mint olyant még egészen más értelemben ismerteti meg, mint az igazság és tévedés elvont törvénye szerint. Ennek magyarázata feltárja majd előttünk az egész filozófiatörténet jelentőségét.

Meg kell értetnünk azt, hogy a sok filozófiának ez a változatossága nemcsak nincs kárára magának a filozófiának — a filozófia lehetőségének; hanem hogy az a filozófia tudományának egzisztenciájához éppenséggel szükséges és szükséges volt, — a filozófia lényegéhez tartozik.

Ebben a vizsgálódásban persze abból indulunk ki, hogy a filozófia célja az igazságnak gondolkodó, fogalmi megragadása, nem annak felismerése, hogy semmi sem ismerhető meg, legalábbis az igazi igazság nem ismerhető meg, hanem csak időbeli, véges igazság (azaz olyan igazság, amely egyben valami nem-igaz is); — továbbá abból, hogy a filozófia történetében magával a filozófiával van dolgunk.

Ami itt fontos, azt ebben az egyszerű meghatározásban foglalhatjuk össze: „fejlődés". Ha ez világossá válik számunkra, minden egyéb majd magától adódik és következik. A filozófia történetének tettei nem kalandok — mint ahogy a világtörténelem sem romantikus csupán —, nemcsak véletlen események gyűjteménye, bolyongó lovagok utazásai, akik magukban verekszenek, szándéktalanul fáradoznak, s akiknek működése nyomtalanul eltűnt. Éppúgy nem agyalt ki magának önkényesen valamit egyik itt, egy

[4] *Enciklopédia.* 13. §. Megjegyzés.

másik ott, hanem a gondolkodó szellem mozgásában lényegileg összefüggés van. Minden ésszerűen történik, Ezzel a világszellembe vetett hittel kell közelednünk a történelemhez, s különösen a filozófia történetéhez.

2. *A filozófiatörténet fogalommeghatározására vonatkozó magyarázatok*

A már előbb idézett tétel ugyanis, hogy az igazság csak egy, még elvont és formális. Mélyebb értelemben ez a kiindulópont ; a filozófia célja pedig ennek az *egy* igazságnak megismerése, de úgy, hogy egyúttal a forrást lássuk benne, amelyből fakad minden egyéb, a természet minden törvénye, az élet és a tudat minden jelensége, amelynek csak visszfényei ezek, — vagyis mindezeknek a törvényeknek és jelenségeknek, látszólag megfordított úton, amaz *egy* forrásra való visszavezetése, de úgy, hogy belőle megértsük őket, azaz megismerjük belőle történő levezetésüket. A leglényegesebb tehát annak a felismerése, hogy az egy igazság nem csupán egyszerű, üres, hanem magában meghatározott gondolat.

E megismerés céljából néhány elvont fogalom elemzésébe kell bocsátkoznunk, amelyek így egészen általánosak és szárazak. Erről a két meghatározásról van szó : *fejlődés* és *konkrét*. A gondolkodás terméke a gondolt (Gedachtes) általában ; a gondolat formális, a fogalom : jobban meghatározott gondolat, az eszme : a gondolat a maga teljességében, magán- és magáért-való meghatározásában. Az eszme akkor egyben az igaz, mégpedig az egyedüli igaz. Lényeges mármost, hogy az eszme természete az, hogy fejlődik és csak a fejlődés által ragadja meg magát, hogy azzá legyen, ami.

a) A fejlődés fogalma

A fejlődés ismert képzet. Sajátossága azonban a filozófiának, hogy azt vizsgálja, amit egyébként ismertnek tartanak. Amit látatlanul kezelünk és használunk, amivel az életben minduntalan segítünk magunkon, az épp az ismeretlen, ha nincs filozófiai képzettségünk. E fogalmak további fejtegetése a logikai tudományba tartozik. Hogy az eszmének mégcsak azzá kell tennie magát, ami, ellentmondásnak tetszik ; az, ami, lehetne mondani.

Hogy megértsük, mi a fejlődés, úgyszólván kétféle állapotot kell megkülönböztetni. Az egyik az, amely mint csíra, képesség, magánvaló-lét (ahogy én nevezem), *potentia*, *δύναμις* ismeretes.

A második meghatározás a magáért-való-lét, a valóság *(actus, ἐνέργεια)*. Azt mondjuk : az ember eszes, természettől fogva esze van ; így csak a képességben, a csírában van esze. Az embernek már születésekor, sőt az anyaméhben van esze, értelme, képzelete, akarata. A gyermek is ember, de benne csak az ész képessége, reális lehetősége van meg ; ez annyi, mintha nem volna esze, ez még nem egzisztál benne : a gyermek még nem képes eszes cselekedetre, nincs eszes tudata. Csak amikor az, ami az ember így magánvalósága szerint, számára valóvá lesz, — tehát az ész magáért-valósága szerint : csak akkor van az embernek valósága valamilyen irányban, csak akkor valóságosan eszes, s most az ész számára van.

Mit jelent ez közelebbről? Ami magánvaló, annak az ember tárgyává kell lennie, tudatára kell jutnia ; így lesz az ember számára való. Ami tárgy a számára, ugyanaz, ami ő magánvalósága szerint ; s csak így lesz az ember magáért-való, megkettőződik, fennmarad, nem lett mássá. Az ember gondolkodó, s azután gondolja a gondolatot ; a gondolkodásban csak a gondolkodás tárgy ; az ésszerűség ésszerűt produkál, tárgya az ész. (A gondolkodás lesüllyed akkor az ésszerűtlenségig is, ez további vizsgálat tárgya.) Az ember, aki magánvalósága szerint eszes, nem jutott tovább, ha magáért-valósága szerint az. A magánvaló fenntartja magát, s a különbség mégis roppant nagy. Nem mutatkozik semmiféle új tartalom ; mégis ez a forma roppant különbség. Ezen a különbségen múlik az egész különbség a világtörténelemben. Az emberek mind eszesek ; ennek az eszességnek formális mozzanata az, hogy az ember szabad ; ez a természete. Mégis sok népnél rabszolgaság uralkodott, s részben uralkodik még most is ; s a népek meg vannak vele elégedve. Az egyetlen különbség egyrészt az afrikai és ázsiai népek s másrészt a görögök, rómaiak és a modern kor között csak az, hogy ezek tudják, számukra való, hogy szabadok ; amazok is azok, de nem tudják, nem egzisztálnak mint szabadok. Ez az állapot roppant megváltozása. Minden megismerés, tanulás, tudomány, sőt cselekvés is csakis arra irányul, hogy kivonja magából azt, ami belső, magánvaló, s hogy önmagának tárgyává legyen.

Egzisztenciába lépni annyi mint változni s benne egy és ugyanaz maradni. A magánvaló uralkodik a folyamaton. A növény nem vész el puszta mértéktelen változásban. Így a növény csírájában. A csírán nem látszik meg semmi. Megvan benne a fejlődésre való törekvés, nem bírja ki, hogy csak magánvalósága szerint van. A törekvés az az ellentmondás, hogy csak magánvalósága szerint van, pedig nem szabad annak lennie. A törekvés egzisztenciára hoz. Sok mindenféle bontakozik ki ; mindez azonban bennefoglal-

tatik már a csírában — persze nem kifejtetten, hanem beburkolva és eszmeileg. Ez a kibontakozás végére ér, célt tűz ki magának. A legfőbb magán-kívül-jutás, az előremeghatározott vég a gyümölcs, — azaz a csíra létrehozása, a visszatérés az első állapothoz. A csíra önmagát akarja létrehozni, önmagához akar visszatérni. Ami benne van, széttevődik, azután újra visszatér abba az egységbe, amelyből kiindult. A természetes dolgoknál persze úgy áll a dolog, hogy a szubjektum, amellyel kezdődik a folyamat, s az egzisztáló, amely azt befejezi — gyümölcs, mag — kétféle individuum. A megkettőződésnek az a látszólagos eredménye van, hogy két egyeddé esik szét; tartalma szerint a kettő ugyanaz. Ugyanígy van az állati életben: szülők és gyermekek különböző individuumok, noha ugyanolyan természetűek.

Másképp áll a dolog a szellemben. A szellem tudat, szabad, ezért van, hogy benne kezdet és vég összeesik. A csíra a természetben, miután mássá lett, ismét visszatér az egységbe. Éppígy a szellemben; ami magánvaló, a szellem számára lesz, s így maga önmagáért-valóvá lesz. A gyümölcs, a mag, nem lesz az első csíra számára való, hanem csak számunkra való; a szellemnél a kettő nemcsak magánvalósága szerint ugyanolyan természetű, hanem egymásértvaló-lét s épp ezzel magáért-való-lét. Az, amelynek számára van a másik, ugyanaz, mint a másik. Csak ezáltal van a szellem önmagánál a másában. A szellem fejlődése kibontakozás, szétrakódás, s egyúttal magához való visszatérés.

A szellemnek ez az önmagánál-való-léte, ez az önmagához-való-visszatérése legfőbb, abszolút céljának mondható. Csak ezt akarja, semmi mást. Mindaz, ami az égen és a földön történik — örökké történik —, isten élete s minden, amit időben cselekszenek, csakis arra törekszik, hogy a szellem megismerje magát, magát önmagának tárgyává tegye, magát megtalálja, önmagáért-valóvá váljék, magát magával összekapcsolja. A szellem megkettőződés, elidegenedés, de azért, hogy megtalálhassa önmagát, hogy visszatérhessen önmagához. Csakis ez a szabadság; szabad az, ami nem vonatkozik másra, ami nem függ mástól. A szellem azzal, hogy visszatér önmagához, eléri azt, hogy szabadabb. Csak itt lép fel igazi tulajdon, csak itt igazi saját meggyőződés. Minden másban, ami nem gondolkodás, a szellem nem jut el ehhez a szabadsághoz. Így a szemléletben, az érzelmekben: meghatározottnak érzem magamat, nem vagyok szabad, hanem akkor *vagyok az*, ha tudatom is van erről az érzésemről. Az akaratban az embernek bizonyos célja, bizonyos érdeke van; szabad vagyok ugyan, amennyiben ez az enyém, ezek a célok azonban mindig valami mást tartalmaznak, vagy olyasmit, ami számomra valami más, mint vágyak, haj-

lamok stb. Csak a gondolkodásban minden idegenség átlátszó, eltűnt ; a szellem itt abszolút módon szabad. Ezzel kimondottuk egyúttal az eszme, a filozófia érdekét.

b) A konkrét fogalma

A fejlődéssel kapcsolatban azt lehet kérdezni : mi fejlődik? mi az abszolút tartalom? Úgy képzelik, hogy a fejlődés tartalom nélküli, formális tevékenység. A tettnek azonban nincs más meghatározása, mint a tevékenységnek ; ez meghatározza a tartalom általános mineműségét. Magánvaló-lét és magáért-való-lét a tevékenység mozzanatai ; a tett az, hogy ilyen különböző mozzanatokat foglal magában. A tett azonban emellett lényegileg egy ; s ez a konkrét. Nemcsak a tett konkrét, hanem a magánvaló is, a tevékenység szubjektuma, amely kezdi a folyamatot ; a produktum éppígy a tevékenység és a kezdő mozzanat. A fejlődés menete a tartalom is, maga az eszme. Egyik és egy másik, s a kettő egy ; ez a harmadik, — az egyik a másikban önmagánál van, nem pedig magán kívül.

Közönséges előítélet, hogy a filozófiai tudománynak csak elvontságokkal, üres általánosságokkal van dolga, — ezzel szemben a szemlélet, empírikus öntudatunk, önérzésünk, az élet érzése a magában konkrét, a magában meghatározott gazdag. Valóban a filozófia a gondolat területén áll, így általánosságokkal van dolga, tartalma elvont, de csak a forma, az elem szerint, önmagában azonban az eszme lényegileg konkrét, — különböző meghatározások egysége. Ebben különbözik az észmegismerés a puszta értelmi megismeréstől ; s a filozófálás feladata az értelemmel szemben, hogy megmutassa : hogy az igaz, az eszme nem üres általánosságokban áll, hanem olyan általánosban, amely önmagában a különös, a meghatározott. Ha az igaz elvont, akkor nem igaz. A józan emberi ész a konkrétra irányul. Csak az értelem reflexiója elvont elmélet, nem igaz, csak a fejben helyes, — többek között nem is gyakorlati. A filozófia a legnagyobb ellensége az absztraktnak s visszavezet a konkréthoz.

Így az eszme, tartalmát tekintve, magában konkrét, *magánvalósága szerint*, s éppígy konkrét az az érdek is, hogy *számára valóvá* legyen az, ami ő magánvalósága szerint. A két fogalom egybekötve adja a konkrétnak mozgását. Mivel a magánvaló már önmagában konkrét, s mi csak azt tételezzük, ami magánvalósága szerint van : csak az új forma járul hozzá, hogy most különbözőként jelenik meg, ami előbb az eredetileg egyben volt bezárva. A konkrétnak magáért-

valóvá kell válnia. Magában különböző, — mint magánvaló, mint lehetőség még nincs különbözőként tételezve, még az egységben van (ez ellentmond a különbözőségnek); egyszerű és mégis különböző. A konkrétnak ez a belső ellentmondása maga az, ami a fejlődésre hajt. Így jutnak egzisztenciához a különbségek. Éppígy jogához is jut a különbség. Ez a jog abban van, hogy visszavétetik és ismét megszűnik ; igazsága csak az, hogy az egyben van. Ez elevenség, mind a természetes elevenség, mind az eszmének, a magában-való szellemnek elevensége. Az eszme nem elvont — nem a legfőbb lény, amelyről semmi többet nem lehet mondani ; az ilyen isten a modern világ értelmének produktuma. Mozgás, folyamat, de benne nyugalom ; a különbség, amennyiben van, csak eltűnő, amely által a teljes, konkrét egység jön létre.

A konkrét e fogalmának további magyarázatára mindenekelőtt érzéki dolgokat hozhatunk fel a konkrét példáiként. Bár a virágnak sokféle minősége van, mint illata, íze, alakja, színe stb., mégis egy. E minőségek egyike sem hiányozhatik ennek a virágnak ezen a levelén ; a levél minden egyes részének megvannak mindazok a tulajdonságai, mint az egész levélnek. Éppígy az arany minden pontjában tartalmazza összes minőségeit elválasztatlanul és osztatlanul. Az érzéki dolgokra nézve elfogadjuk ezt, hogy ilyen különböző együtt van ; a szellemire nézve azonban a különbözőt főképpen ellentétesnek fogjuk fel. Nem találjuk ellentmondónak és nem ütközünk meg rajta, hogy a virág illata és íze, noha mások egymással szemben, mégis teljességgel egyben vannak ; nem helyezzük őket szembe egymással. Csak az értelem, az értelmi gondolkodás talál mást összeférhetetlennek egymás mellett.[d] Az anyag pl. összetett, vagy a tér folytonos és megszakítatlan ; azután meg éppígy pontokat vehetünk fel a térben. Az anyag összefüggő, szét is lehet azt zúzni s így mindig tovább osztani a végtelenségig ; azt mondják akkor, hogy az anyag atomokból, pontszerűségekből áll, tehát nem folytonos. Így a két meghatározás, folytonosság és pontszerűség egyben van. Az értelem a kettőt egymást kölcsönösen kizárónak veszi : „Az anyag vagy teljességgel folytonos vagy pontszerű" ; pedig valójában megvan mind a két meghatározása.

Vagy az emberről azt mondjuk, hogy szabadsága van ; a másik meghatározás a szükségszerűség. „Ha a szellem szabad, akkor nincs alávetve a szükségszerűségnek" : és viszont, „akaratát, gondolkodását meghatározza a szükségszerűség, tehát nem szabad"; „az egyik", azt mondják : „kizárja a másikat". Itt a különbségeket — mint egymást kizárókat — nem egy konkrétat alkotóknak vesszük. Az igaz, a szellem konkrét, s meghatározásai szabadság és szükségszerűség. Így a magasabb belátás az, hogy a szellem a

maga szükségszerűségében szabad és csak benne találja meg szabadságát, mint ahogy szükségszerűsége csak szabadságában nyugszik. Itt nehezebb számunkra az egységet tételezni. Vannak mármost olyan egzisztenciák is, amelyek egyoldalúan a szükségszerűségnek vannak alávetve ; ezek a természeti dolgok. A természet ezért elvont, nem jut igazi egzisztenciához ; — nem mintha az elvont egyáltalán nem léteznék. A piros pl. elvont érzéki képzet ; s ha a közönséges tudat pirosról beszél, nem gondolja, hogy elvonttal van dolga. De egy piros rózsa konkrét piros, amelyen sokféle ilyen elvontat lehet megkülönböztetni és elszigetelni. A szabadság elvont szabadság is lehet szükségszerűség nélkül ; ez a hamis szabadság az önkény, s épp ezzel ellentéte önmagának, a tudattalan megkötöttség, üres vélekedés a szabadságról, — pusztán formális szabadság.

A harmadik, a fejlődés gyümölcse a mozgás eredménye. Amennyiben azonban csak *egy* lépcsőfok eredménye, azért, mint végső mozzanata ennek a lépcsőfoknak, egyúttal kezdőpontja és első mozzanata egy másik fejlődési foknak. Goethe tehát joggal mondja (*Zur Morphologie.* 1817. I. köt. X. l.) : „Ami alakult, mindjárt újra átalakul." A matéria, amely alakult, amelynek formája van, ismét matéria egy új forma számára. A szellem magába száll és tárggyá teszi magát ; s a gondolkodásnak reá való irányulása megadja neki a gondolat formáját és meghatározását. Ezt a fogalmat, amelyben a szellem megragadta magát s amely őmaga, ezt az ő alakulatát, ezt az ő létét, újból leválasztva róla, ismét tárgyává teszi s újból reá fordítja tevékenységét. Így formálja tovább ez a ténykedés az előbb formáltat, több meghatározást ad neki, magában meghatározottabbá, kialakultabbá és mélyebbé teszi. Ez a mozgás mint konkrét olyan fejlődések sora, amelyet nem az elvont végtelenbe futó egyenes vonalnak, hanem körnek, önmagába való visszatérésnek kell képzelni. E kör kerülete a körök nagy tömege ; az egész egy nagy, magába visszahajló sora a fejlődéseknek.

c) A filozófia mint a konkrét fejlődésének megismerése

Miután ily módon megmagyaráztam a konkrét természetét általában, jelentőségéről most azt fűzöm hozzá, hogy az ekként önmagában meghatározott igazban megvan a fejlődésre való törekvés. Csak az élő, a szellemi mozdul magában és fejlődik. Az eszme így — mivel konkrét a magánvalósága szerint és fejlődő — szerves rendszer, olyan totalitás, amely a fokok és mozzanatok gazdagságát foglalja magában.

A filozófia mármost ennek a fejlődésnek a megismerése, s mint fogalmi gondolkodás maga ez a gondolkodó fejlődés. Minél tovább haladt előre ez a fejlődés, annál tökéletesebb a filozófia.

Ez a fejlődés továbbá nem kifelé megy, a külsőségbe, hanem a fejlődés szétbontakozása éppígy befelémenés ; azaz az általános eszme marad alapul, s marad a mindent átfogó és változatlan.

Mivel a fejlődő filozófiai eszmének magából való kimenése nem változás, nem valamilyen mássálevés, hanem éppúgy magábamenés, magábamélyedés, azért a továbbhaladás az előbb általános, határozatlan eszmét magában határozottabbá teszi ; az eszme további fejlődése vagy nagyobb meghatározottsága egy és ugyanaz. Itt a legextenzívebb egyúttal a legintenzívebb ; — az extenzió mint fejlődés nem szétszóródás és széjjelesés, hanem éppúgy összetartás, amely épp annál erősebb és intenzívebb, minél gazdagabb és tágabb a kiterjedés, az összetartott.

Ezek az elvont tételek az eszme és fejlődése természetéről. Ilyen a kialakult filozófia önmagában ; — *egy* eszme van az egészben és minden tagjában, mint ahogy egy élő individuumban *egy* élet, egy érverés lüktet valamennyi tagon keresztül. Valamennyi benne fellépő rész és rendszerezésük az *egy* eszméből ered ; mindezek a különösségek csak tükrei és képmásai ennek az *egy* elevenségnek ; valóságuk csak ebben az egységben van, s különbségeik, különböző meghatározottságaik együttvéve maguk is csak a kifejezés és az eszmében tartalmazott forma. Így az eszme a középpont, amely egyben a kerület, az a fényforrás, amely minden terjedésében nem jut túl magán, hanem önmagában jelenvaló és immanens marad ; — ekként a szükségszerűségnek és saját szükségszerűségének rendszere, s ez a szükségszerűség ezzel éppígy a szabadsága.

3. *Eredmények a filozófiatörténet fogalmára nézve*

Így a filozófia rendszer a fejlődésben, s ez áll a filozófia történetére is ; s ez a fő pont, — az alapfogalom, amelyet e történetnek ez a tárgyalása fog kifejteni.

Hogy ezt megmagyarázzuk, először is rá kell mutatnunk a lehetséges különbségre a megjelenés módja tekintetében. A különböző fokoknak a gondolkodás továbbhaladásában való fellépése ugyanis úgy történhetik, hogy annak a szükségszerűségnek tudata kíséri, amely szerint minden következő fok levezetődik s amely szerint csak *ez* a meghatározás és alak léphet fel ; — vagy pedig e tudat nélkül történhetik természetes, véletlennek látszó fellépés módjára, — úgyhogy belsőleg a fogalom a konzekvenciája szerint

hat ugyan, de ez a konzekvencia nincs kifejezve : mint ahogy a természetben, az ágak, levelek, virág, gyümölcs fejlődésének fokán, mindegyik magában lép fel, de a belső eszme ennek az egymásutánnak vezető és meghatározó tényezője, — vagy ahogyan a gyermekben egymásután jelentkeznek a testi képességek és főképpen a szellemi működések, egyszerűen és elfogulatlanul, úgyhogy a szülők, amikor először tapasztalnak effélét, mint csoda előtt állnak, s azt kérdezik, honnan származik mindez ; mert belülről eredve, egyszerre csak itt van, s e jelenségek egész egymásutánja csak az időbeli egymásrakövetkezés alakja.

E fellépés egyik módjának, az alakulatok levezetésének, a meghatározások gondolt, felismert szükségszerűségének kifejtése : ez magának a filozófiának feladata és munkája ; mivel pedig a tiszta eszme itt a fontos, s még nem a tovább elkülönböződött alakulata mint természet és mint szellem : azért ama kifejtés kiváltképpen a logikai filozófia feladata és munkája. A másik mód azonban, az, hogy a különböző fokok és fejlődési mozzanatok az időben, a történés módján ezeken a különös helyeken, ennek meg ennek a népnek körében, e politikai viszonyok és a velük való ilyen meg ilyen bonyodalmak között — egyszóval, ebben az empirikus formában — lépnek fel: ez az a színjáték, amelyet a filozófia története nyújt nekünk. Ez a nézet az egyedüli, amely méltó ehhez a tudományhoz ; magában a dolog fogalmánál fogva ez az igaz nézet ; hogy pedig a valóság szerint éppilyennek mutatkozik és bizonyul, az magának e történetnek tanulmányából adódik majd.

E szerint az eszme szerint azt állítom mármost, hogy a filozófiai rendszerek egymásutánja ugyanaz, mint az egymásután az eszme fogalmi meghatározásainak logikai levezetésében. Állítom, ha a filozófia történetében megjelent rendszerek alapfogalmait megtisztítjuk mindattól, ami külső alakulásukat, a különösre való alkalmazásukat és efféléket illet, akkor megkapjuk maga az eszme meghatározásának különböző fokait logikai fogalmukban. Megfordítva, ha a logikai menetet magában vesszük, megtaláljuk benne fő mozzanataiban a történeti jelenségek menetét ; de persze kell, hogy fel tudjuk ismerni ezeket a tiszta fogalmakat abban, amit a történeti alak tartalmaz. Továbbá egy szempontból az egymásután mint a történelem időbeli egymásutánja természetesen különbözik is az egymásutántól a fogalmak rendjében; hogy melyik ez a szempont, ennek közelebbről való megmutatása nagyon is eltérítene célunktól.

Még csak azt jegyzem meg : a mondottakból kiviláglik, hogy a filozófia történetének tanulmányozása magának a filozófiának tanulmányozása, amint nem is lehet másképpen. Hiszen, aki a

fizika, a matematika stb. történetét tanulmányozza, ezzel megismerkedik magával a fizikával, a matematikával is. Ahhoz azonban, hogy abban az empirikus alakban és jelenségben, amelyben a filozófia történetileg fellép, menetét mint az eszme fejlődését ismerjük fel, természetesen már magunkkal kell hoznunk az eszme ismeretét, mint ahogy az emberi cselekedetek megítéléséhez is magunkkal kell hoznunk a helyesnek és illőnek fogalmait. Különben, mint oly sok filozófiatörténetben látjuk, az eszme nélküli szemnek persze csupán vélemények rendetlen halmaza kínálkozik. Ennek az eszmének felmutatása és a jelenségeknek szerinte való magyarázása: ez a feladata a filozófiatörténet előadójának. Mivel a megfigyelőnek, már magával kell hoznia a dolog fogalmát, hogy meglássa a dolog jelenségében, és a tárgyat igazán tudja értelmezni, azért nem csodálkozhatunk, ha olyan sok üres filozófiatörténet van, ha bennük a filozófiai rendszerek sorát mint puszta vélemények, tévedések, gondolatjátékok sorát adják elő — oly gondolatjátékokét, amelyeket, igaz, nagy éleselméjűséggel, szellemi erőfeszítéssel s mi mindennel, amivel formális mozzanatuknak bókolni szoktak, eszeltek ki. Ha hiányzik a filozófiai szellem, mint az ilyen történetíróknál, hogyan is tudnák felfogni és bemutatni azt, ami ésszerű gondolkodás?

Abból, amit az eszme formális természetéről mondottunk, kiviláglik, hogy csak az eszme fejlődésének ilyen rendszereként felfogott filozófiatörténet érdemli meg a tudomány nevet (csak ezért foglalkozom vele s tartok előadásokat róla); ismeretek gyűjteménye nem tudomány. Csak így mint az ész által megalapozott sorozata a jelenségeknek, amelyek maguk is tartalmazzák és feltárják azt, ami az ész, mutatkozik maga ez a történet valami ésszerűnek; azt mutatja, hogy ésszerű történés. Lehetséges-e, hogy mindaz, ami az ész érdekében történt, maga nem volna ésszerű? Ésszerű hitnek kell lennie már annak is, hogy nem a véletlen uralkodik emberi dolgokban; s épp a filozófia dolga annak a felismerése, hogy bármennyire is ő maga történet formájában jelenik meg, mégis csak az eszme determinálja őt.

Ezek az előrebocsátott, általános fogalmak határozzák meg mármost azokat a kategóriákat, amelyeknek a filozófia történetére való közelebbi alkalmazását vizsgálnunk kell. Ez az alkalmazás e történet legfontosabb szempontjait tárja majd szemünk elé.

a) A különféle filozófiák időbeli fejlődése

A legközvetlenebb kérdés, amelyet e történetre nézve fel lehet vetni, magának az eszmének az imént megállapított

jelenségbeli különbségére vonatkozik, — az a kérdés, honnan van az, hogy a filozófia mint időbeli jelenség jelenik meg és története van. A felelet erre a kérdésre az idő metafizikáját érinti, s eltérnénk itt tárgyalt célunktól, ha többet adnánk meg, mint csupán azokat a mozzanatokat, amelyek a felvetett kérdésre adandó válasz szempontjából fontosak.

A szellem lényegéről azt mondottuk fentebb, hogy léte az ő tette. A természet *olyan, amilyen*, s változásai ezért csak ismétlődések, mozgása csak körforgás. Közelebbről tette az, hogy tud magáról. Vagyok, közvetlenül, de így csak mint élő szervezet vagyok ; mint szellem csak annyiban vagyok, amennyiben ismerem magamat. *Γνῶθι σεαυτόν*, ismerd meg magadat, a tudó isten templomának felirata Delphoiban az az abszolút parancs, amely kifejezi a szellem természetét. A tudat pedig lényegileg azt tartalmazza, hogy számomra, magamnak tárgy vagyok. Ezzel az abszolút ítélettel, magamnak önmagamtól való megkülönböztetésével, a szellem létezéssé válik, magát mint önmagának külsőt tételezi ; a külsőségbe tételezi magát, s ez épp általános, megkülönböztető módja a természet egzisztenciájának. A külsőség egyik módja azonban az idő. Ezt a formát mind a természet, mind a véges szellem filozófiájában közelebbről fogjuk megmagyarázni.

Ez a létezés és vele az időben való lét nemcsak az egyes tudatnak mozzanata általában, — s a tudat mint ilyen lényegileg véges —, hanem a filozófiai eszme fejlődésének is a gondolkodás elemében. Mert az eszme, nyugalmában gondolva, időtlen ugyan ; azt nyugalmában gondolni annyi, mint a közvetlenség alakjában tekinteni s egyértelmű annak — belső — szemléletével. De az eszme mint konkrét, mint különbözők egysége, amint fentebb kifejtettük, lényegileg nem nyugalom, s létezése lényegileg nem szemlélet, hanem mint magában való megkülönböztetés és ezzel mint fejlődés önmagában jut létezésre és külsőségre a gondolkodás elemében ; s így jelenik meg a gondolkodásban a tiszta filozófia mint az időben továbbhaladó egzisztencia. A gondolkodásnak ez az eleme azonban elvont, egy egyes tudat tevékenysége. A szellem azonban nemcsak egyes, véges tudat, hanem magában általános, konkrét szellem. Ez a konkrét általánosság pedig magában foglalja mindazokat a kifejtett módokat és mozzanatokat, amelyekben az eszmének megfelelően magának tárgyává lesz. Így gondolkodó önmegragadása egyúttal a kifejtett, totális valósággal teli továbbhaladás ; — olyan továbbhaladás, amely nem egy egyén gondolkodását futja be s nem egyetlen tudatban jelenik meg, hanem mint az alakításának gazdagságában, a világtörténelemben kibontakozó általános szellem. Ebben a fejlődésben történik tehát, hogy az eszmének egy

formája, egy foka egy népben válik tudatossá ; úgyhogy *ez* a nép és *ez* a kor csak ezt a formát fejezi ki, amelyen belül kialakítja univerzumát és kidolgozza állapotát, — a magasabb fok ellenben évszázadokkal később egy másik népben tárul fel.

Ha így a konkrétnak és a fejlődésnek e meghatározásait szemünk előtt tartjuk, akkor a sokfélének természete egész más értelmet kap, — akkor a filozófiák különbözőségéről való szóbeszéd, mintha a sokféle állandó, szilárd, egymáson kívül maradó volna, egyszerre el van némítva s arra a helyre kerül, ahová való ; — az a szóbeszéd, amelyet az előkelősködés a filozófiával szemben legyőzhetetlen fegyvernek tart a filozófia ellen s büszkélkedve az ilyen szegényes meghatározásokkal, mint sokféleség, különbözőség — igazi koldusgőg — ugyanakkor még arról a nagyon kevésről is teljes tudatlanságban van, amije van és amit tudnia kell. Hiszen olyan kategória ez, amelyet mindenki megért, nem ütközik meg rajta, ismerős vele ; s azt hiszi, hogy mint teljesen megértettet kezelheti és használhatja, magától értetődik, hogy tudja, mi az. Ámde azok, akik a sokféleséget abszolút szilárd meghatározásnak tartják, nem ismerik természetét és ennek dialektikáját. A sokféleség folyékony valami, azt lényegileg a fejlődés mozgásában levőnek kell felfogni, — múló mozzanat. A filozófia konkrét eszméje a fejlődésnek az a tevékenysége, hogy kifejti a benne foglalt különbségeket. E különbségek gondolatok általában ; mert itt a gondolkodásban végbemenő fejlődésről beszélünk. Az eszmében rejlő különbségek mint gondolatok tételeződnek ; ez az első. A második az, hogy ezeknek a különbségeknek alakot kell ölteniök, az egyiknek itt, a másiknak ott. Hogy erre képesek legyenek, egészeknek, totalitásnak kell lenniök, az eszme totalitását kell tartalmazniuk. Csak a konkrét a valóságos, amely a különbségek hordozója ; így a különbségek mint egészek : alakok.

A gondolatnak ilyen tökéletes alaköltése : egy filozófia. A különbségek azonban az eszmét sajátságos formában tartalmazzák. Azt lehetne mondani : a forma közömbös, a tartalom, az eszme a fődolog. S az emberek méltányosaknak tartják magukat, ha elismerik, hogy a különböző filozófiák az eszmét tartalmazzák, csak különböző formákban — abban az értelemben, hogy ezek a formák véletlenek. De természetesen rajtuk múlik a dolog. Ezek a formák nem egyebek, mint magának az eszmének eredeti különbségei ; az eszme csak bennük az, ami, a formák tehát az eszme lényegéhez tartoznak, tartalmát alkotják. A tartalom széttevődik, s ekként van mint forma. A meghatározások sokfélesége azonban, amely itt megjelenik, nem határozatlan, hanem szükségszerű ; a formák az egész formává integrálódnak. A formák az eredeti eszme meghatározá-

sai; képük együttesen alkotja az egészet. Úgy, ahogyan egymáson kívül vannak, együttességük nem beléjük, hanem belénk, a szemlélőkbe esik.

Minden rendszer benne van *egy* meghatározásban, de a dolog nem marad annyiban, hogy így egymáson kívül vannak. E meghatározásoknak szükségképpen bekövetkező sorsa épp az, hogy összefoglalódnak és mozzanatokká fokozódnak le. Az, hogy mindegyik önállóként tételeződött, ismét megszűnik ; a kiterjedés után összehúzódás lép fel, — az az egység, amelyből kiindultak. Ez a harmadik maga is csak egy további fejlődés kezdete lehet. Úgy tűnhetik fel, mintha ez a menet a végtelenbe haladna. De van abszolút célja is ; ezt később fogjuk megismerni. Sok fordulat szükséges, mielőtt a szellem önmagának tudatára ébredve, felszabadulna. Ebből a szempontból, amely egyedül méltó a filozófia történetéhez, kell az öntudatos ész templomát tekinteni. Ésszerűen építette egy belső építőmester ; nem úgy, mint teszem a zsidók vagy szabadkőművesek a salamoni templomot építik.

A nagy feltevés azután, hogy erről az oldalról is minden ésszerűen ment végbe a világban — s ez ad csak igaz érdekességet a filozófia történetének — nem egyéb, mint a hit a gondviselésben, csakhogy más módon. A legjobb a világon az, amit a gondolat hoz létre. Ezért helytelen, ha azt gondoljuk, csak a természetben van ész, a szellemiben nincsen. Aki a szellem birodalmában lejátszódó eseményeket — s ezek a filozófiák — esetlegességeknek tartja, az nem hisz komolyan egy isteni világkormányzásban, s a gondviselésbe vetett hite üres fecsegés.

A szellemnek persze hosszú időre van szüksége ahhoz, hogy a filozófiát kimunkálja magának — s az idő hosszúsága az, ami feltűnhetik. De ha egyáltalán csoldálkozunk az idő hosszúságán, a hosszúságban természetesen lehet valami feltűnő a legközelebbi reflexió számára, csakúgy, mint a világterek nagyságában, amelyekről az asztronómiában beszélnek. Ami a világszellem lassúságát illeti, meg kell gondolni, hogy neki nem sürgős, nem kell sietnie s elég ideje van, — „ezer év előtted olyan, mint egy nap" —; éppen azért van elég ideje, mert maga az időn kívül van, mert örökkévaló. A gyorsan támadt egynapi embereknek olyan sok céljukhoz nincs elég idejük ; (ki nem hal meg, mielőtt megvalósította volna célját?) A világszellemnek nemcsak elég ideje van, — nemcsak időt kell egy fogalom megszerzésére fordítani, ez még sok egyébbe is kerül. Hogy éppígy sok emberi nemzedéket is fordít tudatossá-válásának e munkáira, hogy rengeteg keletkezést és elmúlást idéz elő, — azzal sem törődik. Elég gazdag ilyen roppant méretekhez, nagyban űzi munkáját, elég nemzettel és egyénnel rendelkezik. Útszéli tétel :

A természet a legrövidebb úton éri el célját ; ez helyes, — de a szellem útja a közvetítés, a kerülő. Idő, fáradság, nagy erőfeszítés — a véges élet e meghatározásai nem idevalók. Azért sem szabad türelmetlenkednünk, hogy a különös belátásokat nem lehet máris megvalósítani, hogy ez vagy amaz még nincs meg ; a világtörténelemben lassú a haladás.

b) Alkalmazás a filozófia történetének tárgyalására

Az *első* következmény, amely a mondottakból folyik, az, hogy a filozófia történetének egésze magában szükségszerű, következetes haladás ; magában ésszerű, eszméje által meghatározott. Az esetlegességet el kell vetnünk a filozófiába való belépésünkkel. Ahogyan a fogalmak fejlődése a filozófiában szükségszerű, úgy a filozófia története is az. A továbbvivő tényező az alakulatok belső dialektikája. A véges nem igaz, nem is olyan, amilyennek lennie kell ; egzisztálásához meghatározottság szükséges. A belső eszme azonban szétrombolja ezeket a véges alakulatokat. Az olyan filozófiának, amelynek nincs meg az abszolút, a tartalommal azonos formája, el kell múlnia, mert formája nem igaz. A haladás *a priori* szükséges. Ezt a filozófia történetének példaként kell igazolnia.

A *második* meghatározás, amely az eddigiekből következik, az, hogy minden filozófia szükségszerű volt, s most is az, tehát egyik sem merült el, hanem valamennyien *egy* egész mozzanataiként affirmatívan fennmaradtak a filozófiában. Különbséget kell azonban tennünk e filozófia különös elve mint különös elv s ennek az elvnek az egész világnézet által való kivitele között. Az elvek fennmaradtak, a legújabb filozófia valamennyi előző elv eredménye ; így egyetlen filozófiát sem cáfoltak meg. Amit megcáfoltak, az nem a filozófia elve, hanem csak az, hogy ez az elv a végső, az abszolút meghatározás. Az atomista filozófia pl. ahhoz a meghatározáshoz jutott, hogy az atom az abszolútum ; az oszthatatlan egy, — s mélyebben az individuális, a szubjektum ; a puszta egy az elvont magáért-való-lét, így az abszolútumot mint végtelen sok egyet fogták fel. Ezt az atomista elvet megcáfolták ; mi nem vagyunk atomisták. A szellem is magáért-való egy, atom ; ez azonban szegényes meghatározás. Az egy tehát nem fejezi ki az abszolútumot ; de ez az elv is fennmaradt, csakhogy ez nem az egész meghatározása az abszolútumnak. Ez a cáfolat előfordul minden fejlődésben. A fa fejlődése a csíra cáfolata, a virág a levelek cáfolata, hogy nem a legfőbb, igazi egzisztenciáját alkotják a fának. A virágot végül megcáfolja a gyümölcs ; de ez nem valósulhat meg, ha nem előzik

meg a korábbi fokok. Egy filozófia iránti magatartásunknak tehát egy affirmatív és egy negatív mozzanatot kell tartalmaznia ; csak akkor szolgáltatunk igazságot egy filozófiának. Az affirmatívat később ismerjük meg, az életben is, a tudományban is ; cáfolni tehát könnyebb, mint igazolni.

Harmadszor. Különösen az elvek vizsgálatára fogunk szorítkozni. Minden elv egy ideig uralmon volt ; azt, hogy ebben a formában azután a világnézet egészét kiépítették, filozófiai rendszernek nevezik. Az egész kivitellel is meg kell ismerkednünk. De ha az elv még elvont, elégtelen, akkor nem elégséges a világnézetünkhöz tartozandó alakulatok megragadására. Az *egy* szegényes meghatározása pl. nem fejezheti ki a szellem mélységét. Descartes meghatározásai nagyon elégségesek a mechanizmusra, de nem többre ; a többi világnézet, pl. a növényi és állati természet kifejtése elégtelen, tehát nem érdekes. Ezért csak ezeknek a filozófiáknak elveit vizsgáljuk ; konkrétabb filozófiáknak azután fő fejleményeit, alkalmazásait is tekintetbe kell vennünk. Az alárendelt elvű filozófiák nem következetesek ; mély bepillantásokat tettek, de ezek elveiken kívül esnek. Így Platón *Timaios*ában a természetfilozófia kivitele empirikusan is nagyon szegényes, mivel Platón elve ehhez még nem volt elegendő ; a mély bepillantásokat pedig — mert ilyenek is vannak — nem az elvnek köszönhetjük.

Negyedszer. Ebből az a nézet adódik a filozófia története számára, hogy noha történet, benne mégsem elmúlttal van dolgunk. Ennek a történetnek tartalma az ésszerűség tudományos termékei, ezek pedig nem mulandók. Amit ezen a területen kidolgoztak, az az igaz, ez pedig örök, s nem olyképpen egzisztál, hogy az egyik időben fennáll, egy másikban már nem. Ama szellemek teste, akik e történet hősei, időbeli életük (filozófusok külső sorsa) elmúlt ugyan, de műveik (a gondolat, az elv) nem követték őket. Mert műveik ésszerű tartalma nem volt képzelődés, álom, vélekedés (a filozófia nem alvajárás, hanem a legéberebb tudat) ; — s tettük csupán az, hogy a magában ésszerűt a szellem aknájából, ahol előbb csak mint szubsztancia, mint belső lényeg van, felszínre hozták, tudatossá, tudássá tették, — fokozatos felébredés. Ezek a tettek ennélfogva nemcsak az emlékezet templomában vannak letéve — mint valami azelőttinek képei, hanem most is vannak, még éppoly jelenvalók, éppoly elevenek, mint fellépésük idején. (Az elv nem múlt el ; mi magunk is jelen vagyunk benne.) Olyan hatások és művek, amelyeket utánuk következők nem szüntettek újra meg, nem pusztítottak el. Nem vászon, vagy márvány, nem a papír, vagy a képzelet és az emlékezet az az elem, amelyben őrzik őket ; mindezek maguk is mulandók, vagy talaját teszik a mulandónak : hanem elemük a gondolkodás

(a fogalom), a szellem örök lényege, ahová nem hatolnak sem molyok, sem tolvajok. A gondolkodás szerzeményei, mintegy bevéső dve a gondolkodásba, magának a szellemnek létét alkotják. Ez az ismeret éppen ezért nem tudálékosság, nem az elhaltnak, eltemetettnek és felosztottnak ismerete ; a filozófia történetének a nem öregedővel, a jelenben élővel van dolga.

c) A filozófia történetének közelebbi összehasonlítása magával a filozófiával

Magunkévá tehetjük az egész, az időben szétosztott gazdagságot. A filozófiák sorában rá kell mutatnunk arra, hogy ez magának a filozófiai tudománynak rendszerezése. Azt lehet gondolni, hogy a filozófiának az eszme fokaiban szükségképpen más rendje van, mint amilyen az, amelyen ezek a fogalmak az időben felléptek. Egészben a rend ugyanaz. Egy különbségre azonban itt még rá kell mutatni. A kezdet az, ami magánvalósága szerint van, a közvetlen, elvont, általános, ami még nem előrehaladt. A konkrétabb, gazdagabb a későbbi ; az első a legszegényebb meghatározásokban. Úgy látszhatik, hogy ez ellenkezik a legközelebb eső felfogással, de filozófiai felfogások éppoly gyakran egyenesen ellentétesek a közönséges felfogással, — ezt azonban nem akarják megtalálni. Azt lehetne gondolni, az első a konkrét. Így a gyermek konkrétabb, mert még természetének eredeti totalitásában van. A férfi korlátolt, már nem ez a totalitás, elvontabb életet él, — így képzeljük. A férfi bizonyos célok szerint cselekszik, nem egész szívvel és egész lélekkel, hanem szétforgácsolódik elvont részletek tömegében ; a gyermek, az ifjú teljes lélekből cselekszik. Érzés és szemlélet az első, a gondolkodás az utolsó ; így az érzés is konkrétabbnak tűnik nekünk, mint a gondolkodás, az absztrakciónak, az általánosnak a tevékenysége. Valójában azonban megfordítva áll a dolog. Az érzéki tudat persze általában konkrétabb, s ha a legszegényebb is gondolatokban, de a leggazdagabb tartalomban. Meg kell tehát különböztetnünk a természetes konkrétat a gondolat konkrétjától, amely viszont érzékiségben szegény. A gyermek a legelvontabb is, — a legszegényebb gondolatokban ; a természeteshez képest a férfi elvont, mint gondolkodás azonban konkrétabb a gyermeknél. A férfi célja persze elvont, mert általános jellegű, pl. az, hogy fenntartsa családját, hogy hivatalos ügyeket intézzen ; de hozzájárul egy nagy objektiv szerves egészhez, ezt előmozdítja, ennek élén áll, — míg a gyermek cselekedeteiben csak egy gyermekes én érvényesül, mégpedig pillanatnyilag, az ifjú cselekedeteinek fő célja pedig szubjek-

tív képzése vagy ábrándok kergetése. Így a tudomány konkrétabb a szemléletnél.

Ha ezt a filozófia különböző alakulataira alkalmazzuk, ebből következik *először*, hogy az első filozófiák a legszegényebbek és legelvontabbak ; az eszme náluk a legkevésbé meghatározott, csak általánosságokban mozognak, nincsenek kitöltve. Ezt tudni kell, hogy ne keressünk többet a régi filozófusokban, mint amennyit jogosan találunk bennük. Nem szabad tehát olyan meghatározásokat követelnünk tőlük, amelyek mélyebb tudatot illetnek. Így pl. azt kérdezték, vajon Thalés filozófiája tulajdonképp teizmus vagy ateizmus volt-e,[5] személyes istent tanított-e, vagy pusztán személytelen általános lényt. Itt a legfőbb eszme szubjektivitásának meghatározásán, isten szemelyiségének fogalmán múlik a dolog. Az ilyen szubjektivitás, ahogyan mi felfogjuk, sokkal-sokkal gazdagabb, intenzívebb s ezért sokkal későbbi fogalom, amelyet a régibb korban egyáltalán nem szabad keresnünk. A fantáziában és képzetben a görög isteneknek volt ugyan személyiségük, mint az Egyistennek a zsidó vallásban. De egészen más az, ami a fantázia képzete, vagy ami a tiszta gondolat és a fogalom megragadása. Ha a mi képzetünket vesszük alapul, akkor e mélyebb képzethez mérve egy régi filozófiát persze joggal mondhatunk ateizmusnak. De ez a mondás éppúgy téves is, mert a gondolatoknak mint a kezdet gondolatainak még nem lehetett meg az a fejlődésük, amelyhez mi eljutottunk. A mélység, úgy látszik, intenzitásra mutat, de minél intenzívebb a szellem, annál extenzívebb is, annál jobban elterjedt. A nagyobb itt az ellentétnek, az elválasztásnak ereje ; a nagyobb hatalom legyőzi a nagyobb elválasztást.*e*

Ehhez a következtetéshez közvetlenül csatlakozik az, hogy — mivel a fejlődés haladása további meghatározás, ez pedig az eszmének önmagában való elmélyedése és megragadása — így a legkésőbbi, legutolsó, legújabb filozófia a legfejlettebb, leggazdagabb és legmélyebb. Meg kell őriznie és tartalmaznia kell mindazt, ami elmúltként jelenik meg, — sőt az egész történelem tükrének kell lennie. A kezdeti a legelvontabb, épp mert a kezdeten van s még nem mozgott tovább ; a végső alak, amely ebből a továbbmozgásból mint folytonos meghatározásból ered, a legkonkrétabb. Ez, mint megjegyezhetjük, nem korunk filozófiájának feltevése ; mert épp ennek az egész tárgyalásnak szelleme az, hogy egy későbbi kor fejlettebb filozófiája lényegileg a gondolkodó szellem megelőző munkáinak eredménye, hogy e korábbi álláspontoktól követelve, kisarjasztva, nem pedig magában elszigetelve nőtt ki a talajból.

[5] Flatt, *De Theismo Thaleti Milesio abjudicando.* Tübingen 1785. 4.

A másik dolog, amelyet itt még meg kell jegyezni, az, hogy bátran kimondhatjuk, ami a dolog természetében rejlik, hogy az eszme, ahogyan a *legújabb* filozófia felfogja és bemutatja, a legfejlettebb, leggazdagabb, legmélyebb. Ezt azért jegyzem meg, mert új, legújabb, legeslegújabb filozófia nagyon szokásos gúnynévvé lett. Azok, akik azt hiszik, hogy az ilyen elnevezéssel mondtak valamit, annál inkább beszélhetnek a sok filozófiáról, minél hajlamosabbak arra, hogy vagy nemcsak minden csillaghullást, hanem minden gyertyalobogást is napnak nézzenek, — vagy pedig minden üres fecsegést filozófiának kiáltsanak ki és bizonyítékként említsenek legalábbis arra, hogy oly sok filozófia van s naponkint egy kiszorítja a tegnapit. Ezzel egyszersmind megtalálták azt a kategóriát, amelyben el tudnak helyezkedni egy látszólag jelentőségre szert tevő filozófiát, s amellyel azt mindjárt el is intézték ; divatfilozófiának nevezik.

Te nevetséges, divatnak nevezed, ha mindig újból
Az emberi szellem komolyan műveltségre törekszik.*

Egy *második* következtetés a régibb filozófiák tárgyalására vonatkozik. Ama belátás éppúgy visszatart bennünket attól, hogy hibáztassuk őket, — hogy olyan meghatározásokat hiányoljunk náluk, amelyek még csak nem is léteztek műveltségük számára ; s ugyanígy attól, hogy ne terheljük őket olyan következtetésekkel és állításokkal, amelyeket nem is tettek és amelyekre nem is gondoltak, habár helyesen lehetne őket ilyen filozófia gondolatából levezetni. Csak történetileg szabad eljárni ; csak azt szabad neki tulajdonítani, amire közvetlenül adatunk van. A legtöbb filozófiatörténetben itt pontatlanságok fordulnak elő : egy filozófusnak, mint láthatjuk, egy csomó metafizikai tételt tulajdonítanak benne, olyan idézeteket, amelyek szerintük állításainak történeti adataiként szolgálnak, — holott ő nem is gondolt effélékre, egy szót sem tudott róluk, a legcsekélyebb történeti nyomuk sincsen. Így Brucker nagy filozófiatörténetében *Thalésnek*[6] és másoknak harminc, negyven, száz filozofémája van idézve, amelyekről történetileg egyetlen gondolat sem található ezeknél a filozófusoknál, — tételek, hozzájuk idézetek is hasonló alakok okoskodásaiból, ahol sokáig kereshetünk. Brucker eljárása ugyanis az, hogy egy régi gondolkodó egyszerű filozófémáját ellátja mindazokkal a következtetésekkel és előtételekkel, amelyeknek a wolffi metafizika felfogása szerint ama filozoféma elő- és utótételeinek kellene lenniök, s az ilyen puszta koholmányt

* Lächerlicher, du nennst dies Mode, wenn immer von Neuem Sich der menschliche Geist ernstlich nach Bildung bestrebt.

[6] Bruckeri *Historia critica philosophiae*. I. köt. 465—478. l. stb.

olyan elfogulatlanul adja elő, mintha valóságos történeti tény volna. Nagyonis közeleső, hogy a régi filozófusokat a mi elmélkedési formánkra alakítsuk át. Épp ez azonban a fejlődés haladása ; a korok, a műveltség és a filozófiák különbsége épp abban van, vajon az ilyen reflexiók, ilyen gondolati meghatározások és fogalmi viszonyok tudatosakká váltak-e, — vajon valamely tudat ennyire fejlődött-e, vagy nem. A filozófia történetében csakis a gondolatoknak erről a fejlődéséről és kifejtéséről van szó. A meghatározások helyesen következnek egy tételből, de egészen más valami, vajon ki vannak-e már fejtve, vagy nem ; csakis a belsőleg tartalmazottnak kifejtésén múlik a dolog.

Ennélfogva csakis a filozófus legsajátabb szavait kell használnunk : a kifejtés olyan további gondolati meghatározásokat jelent, amelyek nem tartoznak még ama filozófus tudatához. Így Aristotelés szerint Thalés azt mondotta, hogy minden dolog elve *(ἀρχή)* a víz. Állítólag azonban csak Anaximandros használta az *ἀρχή*-t, így Thalésnek még nem volt meg ez a gondolati meghatározása ; az *ἀρχή*-t mint az időbeli kezdetet ismerte, de nem mint a dolgok ősalapját. Thalés még az ok gondolati meghatározását sem vezeti be a filozófiába, az első ok pedig még további meghatározás. Így egész népek vannak, amelyek még nem rendelkeznek ezzel a fogalommal ; ehhez magas fokú fejlődés szükséges. S ha már egyáltalán a műveltség különbsége azoknak a gondolati meghatározásoknak különbségében áll, amelyek ki vannak fejtve, ennek még inkább a filozófiára kell állania. Így Brucker szerint Thalés azt mondotta : *Ex nihilo fit nihil* (semmiből nem lesz semmi) ; mert Thalés azt mondja, hogy a víz örökkévaló, így tehát Thalést azok közé a filozófusok közé kell számítani, akik tagadják a semmiből való teremtést. Erről azonban Thalés — legalábbis történetileg — nem tudott semmit. Ritter professzor úr is, akinek ión filozófiatörténete szorgalmasan megírt munka, s aki egészben mértékletes abban, hogy nem visz bele idegen dolgot, Thalésnek talán mégis többet tulajdonított, mint amennyit történetileg szabad lett volna. Azt mondja[7] : „Ezért azt a természetszemléletet, amelyet Thalésnél találunk, mindenképpen dinamikusnak kell tekintenünk. A világot mint a mindent átfogó élő állatot szemlélte, amely állítólag egy magból fejlődött ki, mint minden állat, s ez a mag, mint minden állatnál, nedves, vagyis víz. Thalés alapnézete tehát az, hogy a világ élő egész, amely csírából fejlődött s az állatok módjára él tovább eredeti lényegének megfelelő táplálék által."[8] Ez egészen más valami, mint amit Aris-

[7] Ritter, *Geschichte der ionischen Philosophie.* 12—13. l.
[8] V. ö. i. m. 16. l.

totelés mond. Minderre nézve semmit sem közölnek a régiek Thalésről. Ez a következtetés közel esik, de történetileg nem igazolható. Nem szabad egy régi filozófiából efféle következtetésekkel valami egészen mást csinálnunk, mint ami eredetileg.

Harmadszor: Ahogyan mármost a gondolkodás logikai rendszerében minden alakulatának megvan a maga helye, amelyen egyedül érvényes, a tovább haladó fejlődés által pedig alárendelt mozzanattá fokozódik le: úgy mindegyik filozófia is a haladás egészében különös fejlődési fok, s megvan a meghatározott helye s ezen igazi értéke és jelentősége. E meghatározás szerint kell lényegileg felfogni és e hely szerint kell elismerni különösségét, hogy jogához juttassuk. Éppen ezért nem is szabad többet követelni és várni tőle, mint amennyit nyújt. Nem szabad benne keresni azt a kielégülést, amelyet csak fejlettebb megismerés adhat meg. Nem szabad azt hinnünk, hogy a mi tudatunk kérdéseire, a mostani világ érdekeire a régieknél találunk feleletet. Az ilyen kérdések a gondolat bizonyos képzettségét feltételezik. Minden filozófia éppen azért, mert egy különös fejlődési fok ábrázolása, a maga korához tartozik és elfogódott korlátoltságában. Az egyén a maga népének, a maga világának gyermeke; az egyes ember ágaskodhatik, ahogyan akar, nem megy túl rajtuk. Mert az egy általános szellemhez tartozik, amely szubsztanciája és lényege; hogyan juthatna ki ebből? Ugyanaz az általános szellem ez, amelyet a filozófia gondolkodva megragad. A filozófia a szellemnek magagondolása s ennélfogva meghatározott szubsztanciális tartalma. Minden filozófia korának a filozófiája, szem a szellemi fejlődés egész láncában; tehát csak azokat az érdekeket elégítheti ki, amelyek korának megfelelnek.

Ebből az okból az a szellem, akiben most mélyebben meghatározott fogalom él, egy korábbi filozófiában nem talál kielégülést. Ezt a fogalmat akarja benne megtalálni, amely máris belső meghatározása és létezésének gyökere, a gondolkodás tárgyaként megragadva; önmagát akarja megismerni. Ámde a korábbi filozófiában az eszmének még nincs ez a meghatározottsága. Innen van, hogy a platóni, aristotelési stb. filozófia, minden filozófia mindig és még most is él ugyan a maga elvében; de abban az alakban és azon a fokon, amelyben és amelyen a platóni és az aristotelési filozófia volt, a filozófia nincs többé. Nem állhatnak meg náluk, nem élesztheték fel újra. Ezért nem lehetségesek többé manapság platonikusok, aristotelikusok, sztoikusok, epikureusok. Őket újra feléleszteni annyi volna, mintha a műveltebb, jobban magába mélyedt szellemet egy korábbi fokra akarnók visszavinni. Ezt azonban nem tűri; ez lehetetlen és éppen olyan dőreség volna, mint ha a férfi azon fáradoznék, hogy az ifjú álláspontjára helyezkedjék, az ifjú

pedig újra fiú vagy gyermek akarna lenni, — jóllehet a férfi, az ifjú és a gyermek egy és ugyanaz az egyén. A tudományok feléledésének kora, a tudás új korszaka a XV. és XVI. században a régi filozófiáknak nemcsak újraélesztett tanulmányával, hanem felmelegítésével is kezdődött. Marsiglio Ficino platonikus volt; sőt Cosimo dei Medici akadémiát is alapított a platoni filozófiának (professzorokkal) és Ficinót állította élére. Így voltak tiszta aristotelikusok, mint Pomponazzi; Gassendi később az epikureus filozófiát állította fel és epikureus módon filozofált a fizikában; Lipsius sztoikus akart lenni s így tovább. Egyáltalán az ellentét nézetét vallották: régi filozófia és kereszténység — ebből és ebben még nem fejlődött ki sajátos filozófia — annyira kétféle, hogy a kereszténységben nem fejlődhetik sajátos filozófia; hanem az a filozófia, amely a kereszténységben vagy a kereszténység ellen volt vagy lehetséges, egyike azoknak a régi filozófiáknak, amelyeket ebben az értelemben ismét felújítanának. De múmiák az élő körében nem bírják ki. A szellemben régóta szubsztanciálisabb élet rejtőzött, régóta önmagának mélyebb fogalmát hordozta magában, s így magasabbrendű szükséglete volt gondolkodását illetően, mint amilyent ama filozófiák kielégítettek. Az ilyen felmelegítést tehát csak úgy kell tekinteni, mint a meghatározó előző formákba való beletanulás átmeneti pontját, mint utóbb pótolt átmenést szükséges művelődési fokokon; mint ahogy ilyen, a szellemtől elidegenedett elveknek egy távoli időben történő utánzása és megismétlése (újratanulása) a történelemben mint múló, különben is egy holt nyelven létrehozott jelenség lép fel. Az effélék csak fordítások, nem eredeti művek; márpedig a szellem csak saját eredetiségének megismerésében elégül ki.

Ha a legújabb kort szintén felszólítják újra, hogy térjen vissza egy régi filozófia álláspontjára, ahogyan különösen a platóni filozófiát ajánlották erre — közelebbről mentőeszköznek, hogy kikerüljünk a következő korok minden bonyodalmából —: az ilyen visszatérés nem az első újratanulásnak amaz elfogulatlan jelensége; hanem a szerénység e tanácsának ugyanaz a forrása, mint annak a kívánságnak, hogy a művelt társadalom térjen vissza az északamerikai erdők vadjaihoz, erkölcseihez és megfelelő képzeteihez, s mint Melkizedek vallása ajánlásának, amely vallást Fichte egyszer (azt hiszem *Az ember rendeltetése* című művében) mint a legtisztább és legegyszerűbb s így mint azt a vallást mutatta fel, amelyhez vissza kell térnünk. Az ilyen visszafelé való haladásban egyrészt lehetetlen fel nem ismerni a sóvárgást egy kezdet és szilárd kiindulópont után; ámde ezt a gondolkodásban és magában az eszmében kell keresni, nem pedig egy tekintélyszerű formában. Más-

részt a fejlett, gazdaggá lett szellemnek visszautalása ilyen egyszerűségre — azaz egy absztraktumra, egy elvont állapotra vagy gondolatra — csak ama tehetetlenség menedékének tekinthető, amely érzi, hogy nem tud eleget tenni a fejlődés gazdag anyagának, amelyet maga előtt lát, s amely követelése annak, hogy a gondolkodás birkózzék meg vele és foglalja össze elmélyülten, s az előle való menekülésben és a szegényességben keresi segítségét.

A mondottakból magyarázható, honnan van az, hogy egyesek — akik (akár mert az ilyen különös ajánlás készteti őket, vagy egyáltalán egy Platónnak vagy általában a régi filozófiának dicsősége vonzza őket) a régi filozófiához fordulnak, hogy saját filozófiájukat így a forrásokból merítsék, — nem érzik magukat kielégítve az ilyen tanulmánytól és indokolatlanul abbahagyják. Csak bizonyos fokig található benne kielégülés. Tudni kell, mit szabad keresni a régi filozófusokban vagy minden más meghatározott kor filozófiájában ; vagy legalábbis azt kell tudni, hogy az ilyen filozófiában a gondolkodásnak bizonyos fejlődési fokát kell látni, s hogy benne a szellemnek csak azok a formái és szükségletei váltak tudatosakká, amelyek ilyen fok határain belül vannak. Az újabb kor szellemében mélyebb eszmék szunnyadnak, amelyeknek, hogy ébren tudják magukat, más környezetre és jelenre van szükségük, mint amilyenek a régi időnek amaz elvont, homályos, szürke gondolatai. Platónban pl. a szabadság természetére, a baj és a gonosz eredetére, a gondviselésre stb. vonatkozó kérdések, nem találják meg filozófiai megoldásukat. Lehet ugyan az ilyen tárgyakról egyrészt népszerű, jámbor nézeteket meríteni szép fejtegetéseiből, másrészt azonban azt az elhatározást, hogy az effélét filozófiailag egészen mellőzzük, vagy pedig, hogy a gonoszt, a szabadságot csak valami negatívnak tekintsük. De sem az egyik, sem a másik nem elégíti ki a szellemet, ha egyszer ilyen tárgyak felmerültek számára, ha az öntudat ellentéte oly erősséget ért el benne, hogy elmélyedjen ilyen érdekekben. Ugyanez áll a megismerőképességnek, a szubjektivitás és objektivitás ellentétének kérdéseire ; ez az ellentét még nem volt meg Platón korában. Az énnek magában-való önállósága, a magáértvaló-léte neki idegen volt. Az ember még nem tért annyira magába, még nem tételezte magát magáért-valósága szerint. A szubjektum persze szabad egyén volt, de csak a lényegével való egységben tudta magát. Az athéni szabadnak tudta magát, a római polgár, az *ingenuus* szabad volt. Azonban hogy az ember magán- és magáértvalósága szerint, szubsztanciája szerint mint ember szabadnak született, — azt nem tudta sem Platón, sem Aristotelés, sem Cicero, sem a római jogtanár, noha csakis ez a fogalom a jog forrása. Lényegileg csak a keresztény elvben az egyéni, személyes szellem

végtelen, abszolút értékű ; Isten azt akarja, hogy minden ember részesüljön segítségben. A keresztény vallásban keletkezett az a tanítás, hogy Isten előtt minden ember szabad, hogy Krisztus felszabadította az embereket, hogy az emberek egyenlők Isten előtt, hogy keresztény szabadságra szabadultak fel. Ezek a meghatározások függetlenítik a szabadságot születéstől, rendtől, műveltségtől stb., s ez roppant nagy haladást jelent ; — de még különböznek attól, hogy az ember fogalma az, hogy szabad valami (ein Freies). Ennek a meghatározásnak érzése évszázadokon át volt hajtóerő, a legóriásibb átalakulásokat ez a hajtóerő hozta létre ; de az a fogalom, az a megismerés, hogy az ember természettől szabad, ez az önmagáról való tudás nem régi.

B) A FILOZÓFIA VISZONYA MÁS TERÜLETEKHEZ

A filozófia történetének a filozófiát annak a kornak és azoknak az egyéniségeknek alakjában kell tárgyalnia, amelyektől annak egyik alakulata kiindult. Az ilyen tárgyalásnak azonban ki kell zárnia magából a kor külső történetét és csak a nép és a kor általános jellegére s az általános állapotra kell kiterjeszkednie. Valójában azonban maga a filozófia története mutatja ezt a jelleget, mégpedig ennek legfőbb csúcsát. Legbensőbb kapcsolatban áll vele, s a filozófiának az a meghatározott alakja, amely egy korhoz tartozik, maga is csak egy oldala, egy mozzanata ennek a jellegnek. E benső érintkezés miatt közelebbről kell megvizsgálni egyrészt, hogyan viszonylik valamely filozófia a történeti környezetéhez, másrészt pedig főképpen azt, mi a sajátos vonása, amit tehát, leválasztva róla a vele még annyira rokont is, egyedül kell szemügyre venni. Ennek a nem pusztán külső, hanem lényeges összefüggésnek tehát két oldala van, amelyet vizsgálnunk kell. Az első az összefüggésnek tulajdonképp történeti oldala, a második a dolog összefüggése, a filozófia összefüggése a vallással stb.; ezzel egyszersmind magának a filozófiának közelebbi meghatározását kapjuk.

1. *Ennek az összefüggésnek történeti oldala*

Azt szokták mondani, hogy a politikai viszonyokat, a vallást stb. azért kell vizsgálni, mert nagy befolyással voltak a kor filozófiájára s ez éppúgy befolyással van azokra. Ha azonban megelég-

szünk az ilyen kategóriákkal, mint „nagy befolyás", akkor a kettőt külső összefüggésbe hozzuk s abból a szempontból indulunk ki, hogy a kettő magáért-valósága szerint önálló. Itt azonban ezt a viszonyt más kategória szerint kell tekintenünk, nem az egymásra gyakorolt befolyás, hatás szerint. A lényeges kategória mindezen különböző alakulatok egysége, az, hogy csupán *egy* szellem nyilvánul meg és fejeződik ki különböző mozzanatokban.

a) A filozofálás külső, történeti feltétele

Mindenekelőtt meg kell jegyezni, hogy egy nép szellemi műveltségének bizonyos foka szükséges ahhoz, hogy egyáltalán létrejöjjön filozófia. „Csak miután gondoskodás történt az élet szükségleteiről, kezdtek filozofálni", mondja Aristotelés ;[9] mivel ugyanis a filozófia szabad, nem pedig önző célt szolgáló foglalkozás, azért előbb el kellett tűnnie a vágyak rettegésének, be kellett következnie a magában való szellem megerősödésének, felemelkedésének, megszilárdulásának, a szenvedélyeknek el kellett némulniok, a tudatnak annyira előre kellett haladnia, hogy általános tárgyakra gondoljon. A filozófiát tehát egy fajta fényűzésnek lehet nevezni, amennyiben ti. fényűzés azokat az élvezeteket és foglalkozásokat jelöli, amelyek nem a külső szükségességhez mint olyanhoz tartoznak. Ennyiben a filozófia persze nélkülözhető. A dolog azonban azon múlik, mit nevezünk szükségesnek. A szellem oldaláról a filozófiát épp a legszükségesebbnek tekinthetjük.

b) A filozofálás szellemi szükségletének történeti fellépése

Bármennyire apriorikus is a filozófia mint egy kor szellemének gondolása, felfogása, éppannyira lényegileg eredmény is ; a gondolat rezultáló, létrehozott, önmaga létrehozásának elevensége, tevékenysége. Ez a tevékenység egy negáció lényeges mozzanatát tartalmazza. A létrehozás egyben megsemmisítés ; a filozófiának, hogy létrehozza magát, a természetes a kiindulópontja. A filozófia olyan korban lép fel, amikor egy nép szelleme kiemelkedett az első természetes élet közömbös tompaságából, éppígy a szenvedélyes

[9] Aristotelés, *Metafizika*. I. 2.

érdek álláspontjából, úgyhogy ez az egyes dologra való irányulás elfáradt; a szellem túlmegy természetes alakján, reális erkölcsiségéről, életerejéről áttér az elmélkedésre, megértésre.[9] Ennek következménye az, hogy az egzisztenciának ezt a szubsztanciális módját, ezt az erkölcsiséget, ezt a hitet megtámadja, megingatja; s ezzel bekövetkezik a romlás korszaka. A folytatás azután az, hogy a gondolat magába száll. Azt lehet mondani, amikor egy nép általában túljutott konkrét életén, amikor létrejött a rendek szétválása és különbsége s a nép a bukásához közeledik; amikor szakadás történt a belső törekvés és a külső valóság között, a vallás eddigi alakja stb. már nem kielégítő, a szellem közömbös a maga eleven egzisztenciája iránt vagy kielégületlenül időzik benne, az erkölcsi élet felbomlik: — csak akkor jön létre a filozófia. A szellem a gondolat térségeibe menekül, s a valóságos világgal szemben a gondolat birodalmát alakítja magának.

A filozófia azután a gondolat által megkezdett romlás kiengesztelése. A filozófia egy reális világ pusztulásával kezdődik; ha fellép absztrakcióival, szürke alapon szürkén festve, akkor már oda van az ifjúságnak, az elevenségnek frissesége; s engesztelése nem a valóságban, hanem az eszmei világban való engesztelés. Görögországban a filozófusok visszavonultak az államügyektől; naplopók voltak, ahogy a nép nevezte őket, s a gondolatok világába vonultak vissza.

Ez lényeges meghatározás, amelyet maga a filozófia története igazol. Így a kis-ázsiai ión államok pusztulásával támadt az ión filozófia és Platónnak már nem telt öröme a pusztulófélben levő athéni állami életben: Platón jobbat próbál teremteni Dionysiosnál; így Athénben az athéni nép pusztulásával beáll az a kor, amikor ott létrejön a filozófia. Rómában a filozófia csak a tulajdonképpeni római élet, a köztársaság bukásával, a római császárok zsarnoksága alatt terjedt el, — a világ szerencsétlenségének és a politikai élet bukásának ebben az idejében, amikor megingott a korábbi vallásos élet, minden felbomlott és valami újra törekedett. Az oly nagy, gazdag, pompás, de belül halott római császárság bukásával kapcsolatos a régi filozófiának magas és legmagasabb kiművelése az újplatónikus, alexandriai filozófusok által. Éppígy a XV. és XVI. században, amikor a középkor germán élete más formát kapott és — (míg korábban a politikai élet még egységben volt a vallással, vagy ha az állam harcolt is az egyház ellen, ez mégis az uralkodó maradt) — most beállt a szakadás állam és egyház között: a filozófia eleinte csupán tanulmány tárgya, de azután a modern időben önállóan lépett fel. A filozófia így csak az egésznek bizonyos művelődési korszakában lép fel.

c) A filozófia mint korának gondolata

De nemcsak általában eljön a filozofálás kora, hanem valamely népben egy meghatározott filozófia jelentkezik, s a gondolat álláspontjának ez a meghatározottsága ugyanaz, amely áthatja a népszellemnek minden más történeti oldalát, a legbensőbben összefügg velük és alapjukat alkotja. Egy filozófia meghatározott alakja tehát egyidejű ama népek meghatározott alakjával, amelyek körében fellép, alkotmányukkal és kormányformájukkal, erkölcsiségükkel, társadalmi életükkel, ügyességeikkel, szokásaikkal és kényelmükkel, a művészetben és tudományban végzett kísérleteikkel és munkáikkal, vallásaikkal, hadi szerencséjükkel és külső viszonyaikkal általában, — azoknak az államoknak bukásával, amelyben ez a meghatározott elv érvényesült, s azoknak az új államoknak keletkezésével és felemelkedésével, amelyekben egy magasabb elv létrejön és fejlődik. A szellem az öntudat általa elért meghatározott fokának elvét mindenkor sokoldalúságának egész gazdagságában kidolgozta és terjesztette. Egy népnek ez a gazdag szelleme organizáció — dóm, amelynek boltozatai, folyosói, oszlopsorai, csarnokai, tagozatai vannak, s mindez egy egészből, egy célból ered. E sokféle oldalnak egyik formája a filozófia, s melyik? Legfőbb virága, — fogalma a szellem egész alakjának, az egész állapot tudata és szellemi lényege, a kor szelleme mint magát gondoló szellem. A sokoldalú egész tükröződik benne mint a szellem egyszerű gyújtópontban, magáról tudó fogalmában.

Az a filozófia, amely a kereszténységen belül szükséges, nem keletkezhetett Rómában, mivel az egésznek minden oldala csak egyazon meghatározottság kifejezése. A politikai történetnek, alkotmányoknak, művészetnek, vallásnak a filozófiához való viszonya ezért nem az, hogy okai a filozófiának, vagy megfordítva, hogy a filozófia szolgál nekik alapul ; hanem az, hogy valamennyinek együtt egy és ugyanaz a közös gyökere van, — a kor szelleme. *Egy* meghatározott lényeg, jelleg hat át valamennyi oldalt s jelenik meg a politikában és a többiben mint különböző elemekben ; *egy* állapot ez, amely minden részében összefügg magában s amelynek különböző oldalai, bármilyen sokfélének és véletlennek tűnnek is fel, s bármennyire ellentmondók is látszólag, semmi az alaptól különnneműt nem tartalmaznak. Ez a meghatározott fok egy előzőből eredt. Annak felmutatását azonban, hogy egy kor szelleme hogyan fejezi ki egész valóságát és ennek sorsát a maga elve szerint, ennek az egész építménynek fogalmakban való ábrázolását mellőzzük ; ez tárgya volna a filozófiai világtörténetnek általában. Bennünket csak azok az alakulatok érdekelnek, amelyek a szellem elvét egy a filozófiával rokon szellemi elemben fejezik ki.

Ez a filozófia helye az alakulatok között. Ennek egyik következménye az, hogy a filozófia egészen azonos a korával. Nem áll tehát kora fölött: tudás korának szubsztanciális mozzanatáról. Éppígy nem áll egy egyén sem mint korának gyermeke a kora felett: ennek szubsztanciális mozzanatát, amely a saját lényege, csak a maga formájában nyilvánítja; senki sem haladhatja meg igazán a maga korát, mint ahogy nem ugorhatik ki a maga bőréből. Másfelől azonban a filozófia, formája szerint, felette áll korának: mint gondolkodás arról, ami a kor szubsztanciális szelleme, ezt tárgyává teszi. Amennyiben a filozófia kora szellemét fejezi ki: ez meghatározott világi tartalma; egyszersmind azonban mint tudás túl is van rajta: szembeállítja magával: de ez csak formális, mert valóban nincs más tartalma. Maga ez a tudás persze a szellem valósága, a szellemek önmagáról való tudása; így a formális különbség reális valóságos különbség is. Ez a tudás azután az, ami e fejlődés új formáját hozza létre; az új formák csak a tudás módjai. A tudás által a szellem különbséget tesz a tudás és aközött, ami van; ez ismét új különbséget tartalmaz, s így új filozófia keletkezik. A filozófia tehát már további jellege a szellemnek, amely később valóságos alakításra lép fel. Ami ebben konkrét, utóbb jelentkezik. Így látjuk majd, hogy az, ami a görög filozófia volt, a keresztény világban vált valósággá.*h*

2. *A filozófia elválasztása a vele rokon területektől*

Rokonabb a filozófia történetével részint eleménél, részint sajátos tárgyánál fogva a többi tudomány és a művelődés története, főképpen a művészet és a vallás története. Különösen ez a rokonság ejti zavarba a filozófia történetének tárgyalását. Ha belebocsátkozik a művelődésnek általában és közelebbről a tudományos művelődés birtokaiba, s még inkább a népek mítoszaiba, a bennük tartalmazott filozofémákba, továbbá magukba a vallási gondolatokba, amelyek már gondolatok, a bennük jelentkező spekulatív elembe, akkor a filozófia történetének nincsenek határai; — részint magának az anyagnak tömege és a feldolgozására, kipreparálására irányuló munkálatok sokasága miatt, részint mert ez az anyag annyi mással áll közvetlen kapcsolatban. De az elválasztást nem szabad önkényesen és hozzávetőlegesen, hanem alapos meghatározások alapján kell végrehajtani. Ha pusztán a filozófia nevéhez tartjuk magunkat, akkor ez az egész anyag beletartozik történetébe.

Három szempontból akarok szólni erről az anyagról : háromféle rokon területet kell közelebbről kiemelni és a filozófiától elválasztani. Az első az, amit általában a tudományos művelődéshez számítanak : az értelmi gondolkodás kezdetei. A második terület a mitológia és a vallás ; a filozófiának rájuk való vonatkozása gyakran ellenségesnek tűnik fel mind a görög, mind a keresztény korban. A harmadik terület az okoskodó filozofálás, az értelmi metafizika.

a) A filozófia viszonya a tudományos művelődéshez

Ami a különös tudományokat illeti, elemük a megismerés és a gondolkodás csakúgy, ahogyan a filozófiának is ez az eleme. De tárgyaik a véges tárgyak és a jelenség. Ilyen tartalmú ismeretek gyűjteménye magától ki van zárva a filozófiából ; sem ilyen tartalom, sem ilyen forma nem tartozik reá. Ha azonban rendszeres tudományok, s általános alapelveket és törvényeket tartalmaznak, s ilyenekből indulnak ki, akkor ezek tárgyak szűkebb körére vonatkoznak. A végső alapok, mint maguk a tárgyak, feltételezve vannak, akár a külső tapasztalat vagy a szív érzése, a jog és kötelesség iránti természetes vagy kiművelt érzék az a forrás, amelyből merítik őket. Módszerükben feltételezik a logikát, a gondolkodás meghatározásait és alapelveit általában.

A gondolkodás formái azonban, továbbá azok a szempontok és alapelvek, amelyek a tudományokban érvényesek és egyéb anyagának végső támaszai, nem sajátos vonásaik, hanem közösek egy kor és egy nép művelődésével általában. A művelődés általában az általános képzetekben és célokban áll, azoknak a meghatározott szellemi hatalmaknak terjedelmében, amelyek kormányozzák a tudatot és az életet. Tudatunkban megvannak ezek a képzetek, elismeri őket végső meghatározásoknak, rajtuk mint vezető kapcsolatain halad tovább ; de nem tudja őket, nem teszi elmélkedése tárgyaivá és érdekeivé. Hogy elvont példával éljek, minden tudat bírja és alkalmazza ezt az egészen elvont gondolati meghatározást : lét, — a nap az égen *van*, a szőlő érett* s így tovább a végtelenségig ; vagy magasabb műveltségben az ok és okozat, erő és megnyilvánulása viszonyának fonalán halad tovább. Minden tudását és elképzelését átszövi és kormányozza az ilyen metafizika ; ez az a háló, amely átfogja mindazt a konkrét anyagot, amely az embert

* A németben : die Traube *ist* reif ; a magyarban az *ist* kopulát nem fordítjuk. *(Sz. S.)*

ténykedéseiben foglalkoztatja. De ez a szövevény és csomói közönséges tudatunkban elmerülnek a sokrétű anyagban : ez tartalmazza tudott érdekeinket és az előttünk levő tárgyakat ; amaz általános fonalak nem emelkednek ki s nem lesznek magukban reflexiónk tárgyaivá.

Az általános tudományos művelődést a németek csak ritkán számítják a filozófiához. De ennek is találhatók nyomai : így pl. a filozófiai fakultás magában foglal minden tudományt, amely nem közvetlenül az állam és az egyház célját szolgálja. Összefügg ezzel a filozófia szónak az a jelentése, amely még most is előfordul főleg az angoloknál. A természettudományokat Angliában filozófiának nevezik. Egy angliai „filozófiai folyóirat" (Thomsoné) ír kémiáról, földművelésről (a trágyáról), gazdaságtanról, iparműtanról, mint Hermbstädt folyóirata, s idevágó találmányokat közöl. Az angolok az olyan fizikai műszereket, mint a légsúlymérő és a hőmérő, filozófiai műszereknek nevezik. Elméleteket is neveznek filozófiának, különösen pedig a morált és olyan moráltudományokat, amelyeket az emberi szív érzéseiből vagy a tapasztalatból merítenek ; végül közgazdaságtani elméleteket és alapelveket is. S így legalábbis Angliában tiszteletben tartják a filozófia nevét. Liverpoolban nemrég lakoma volt Canning miniszter tiszteletére ; köszönetet mondó beszédében előfordul : szerencsét kíván Angliának ahhoz, hogy ott az államigazgatás filozófiai alapelveit átviszik a gyakorlatba. Így legalább ott nem gúnynév a filozófia.

A művelődés kezdőkorában azonban gyakrabban találkozunk a filozófiának és az általános művelődésnek ezzel az összekeverésével. Beáll egy kor a nép életében, amikor a szellem általános tárgyakra veti magát, igyekszik a természetes dolgokat általános értelmi meghatározások alá hozni, pl. a dolgok okait megismerni. Ekkor azt mondják, hogy a nép filozofálni kezd ; mert ennek a tartalomnak a filozófiával közös vonása a gondolkodás. Vagy szellemi tekintetben azokat, akik általános alapelveket állítanak fel az erkölcsiségről, az akaratról (kötelességek, lényeges viszonyok), bölcseknek vagy filozófusoknak nevezték. Így látjuk mindjárt a görög filozófia kezdetén a hét bölcset és az ión filozófusokat. Velük kapcsolatban sok olyan felfogást, felfedezést említenek, amelyek a filozófiai tételek mellé sorakoznak. Így mondják, hogy Thalés (mások szerint másvalaki) nap- és holdfogyatkozásokat a hold vagy a föld közbelépésével magyarázott. Az ilyesmit filozofémának is nevezték. Pythagoras felfedezte a hangok harmóniájának elvét. Mások a csillagzatokról alkottak maguknak képzetet : az égboltozat eszerint átlyukasztott fém, ezen keresztül látjuk az empyreumot, a világot körülvevő örök tüzet. Az ilyen tételek mint az értelem pro-

duktumai nem tartoznak a filozófia történetébe, jóllehet már bennük rejlik az, hogy túlmennek a puszta érzéki szemmeresztésen, valamint azon is, hogy ilyen tárgyakat csak a fantáziával képzeljenek el. A földet és az eget ilyképpen megfosztják az istenektől : az értelem a dolgokat külső, természetes meghatározottságukban állítja szembe a szellemmel. Találunk ilyen korban erkölcsös mondásokat is, morális szentenciákat, amelyeknek általános erkölcsi tartalmuk van ; ilyenek a hét bölcs mondásai. A természet általános történésére nézve is találunk mondásokat.

Későbbi időben a tudományok feléledésének korszaka éppoly figyelemre méltó ebben a tekintetben. Általános alapelveket mondottak ki az államról stb.; van ennek filozófiai oldala is, így Hobbes és Descartes filozófiája. Descartes írásai filozófiai elveket tartalmaznak, természetfilozófiája és etikája azonban empirikus jellegű, míg Spinoza *Etikája* általános eszméket, isten és a természet megismerését is tartalmazza. Ha korábban az orvostudomány részletek gyűjteménye volt, s emellett teozófiai kotyvalék, keverve asztrológiával stb. — (ereklyékkel is gyógyítottak, ami nem esett oly messze) : ezzel szemben most olyan természetszemlélet lépett fel, amelyben a természet törvényeinek és erőinek megismerésére törekedtek. Elvetették a természetes dolgokról való apriorikus okoskodást a skolasztikus filozófia metafizikája módjára, vagy a vallásból kiindulva. A newtoni filozófia csakis a természettudományt tartalmazza, azaz a természet törvényeinek, erőinek, általános tulajdonságainak az észrevevésből, a tapasztalatból merített ismeretét. Bármennyire ellenkezik is ez látszólag a filozófia elvével, mégis közös benne a filozófiával az, hogy az alapelvek általánosak, s közelebbről, hogy *én* tapasztaltam ezt, hogy az én elmémben van s ezért az enyém.

Ez a forma általában ellenkezik a pozitívval, s különösen a vallás és ennek pozitív eleme ellen lépett fel. Ha a középkorban az egyház dogmákat mint általános igazságokat állapított meg, most az ember a saját gondolkodásának,[10] érzésének, képzelésének tanúsága alapján bizalmatlanná vált velük szemben. Ugyanígy ez az elv érvényes alkotmányok ellen fordult s helyettük más elveket keresett, hogy ezek szerint helyesbítse őket ; így jöttek létre az állam általános alapelvei. Ahogyan pozitív volt a vallás, ugyanabban az értelemben pozitívaknak számítottak azok az érvek is, amelyeken az alattvalóknak a fejedelem, a felsőbbség iránti engedelmessége alapult. A királyok mint az Úr felkentjei a zsidó kirá-

[10] „Saját gondolkodásom" tulajdonképp pleonazmus. Mindenkinek magáért kell gondolkodnia ; senki sem gondolkodhatik a másikért.

lyok értelmében, Istentől kapták hatalmukat s neki tartoznak felelősséggel ; a felsőbbséget Isten rendelte el. Ennyiben teológia és jogtudomány általában szilárd, pozitív tudományok voltak, bárhonnan származik is ez a pozitív. Ez ellen a külső tekintély ellen fordult az elmélkedés ; így (különösen Angliában) az állam- és magánjog forrása már nem pusztán isteni tekintély volt, mint a mózesi jog. Hanem Hugo Grotius pl. nemzetközi jogot írt ; a fő mozzanat ebben az volt, ami történetileg a népeknél jog számba ment, a *consensus gentium*. A királyok tekintélye számára más jogcímeket kerestek, pl. az állam immanens célját, a népek jólétét. Egészen más forrása ez az igazságnak, amely szembehelyezkedett a kinyilatkoztatott, adott és pozitív igazsággal. A tekintély elvének ezt a helyettesítését egy másik alappal nevezték filozofálásnak.

Ez a tudás így végesről való tudás volt, a tudás tartalma pedig a világ. Amennyiben ez a tartalom az emberi észből az ember saját látása által származott, az emberek így öntevékenyek voltak. Az embereknek ezt a saját gondolkodását tisztelték s emberi bölcsességnek, világbölcsességnek nevezték, mert földi volt a tárgya s magában a világban keletkezett is. Ez volt a filozófia jelentősége. Méltán nevezik így a filozófiát világbölcsességnek. A filozófia véges dolgokkal foglalkozik ugyan, de Spinoza szerint megmarad az isteni eszmében ; célja is ugyanaz, mint a vallásnak. Friedrich Schlegel ismét felmelegítette a világbölcsesség gúnynevet a filozófia számára, s azt akarta ezzel jelezni, hogy nincs helye ott, ahol valami magasabbról, pl. a vallásról van szó ; és sok követője akadt. A szellem öntevékeny tevékenysége itt az az egészen helyes mozzanat, amely megilleti a filozófiát, noha a filozófia fogalmát még nem meríti ki ez a formális meghatározás, amely véges tárgyakra szorítkozik. Ezeknek a tudományoknak, amelyeket most a filozófiától is megkülönböztetnek, már az egyház is szemére vetette, hogy eltávolítanak Istentől, éppen mert csak a véges a tárgyuk. Ez a fogyatékosság, a tartalom szempontjából tekintve, a második, a filozófiával rokon területhez vezet : a valláshoz.

b) A filozófia viszonya a valláshoz

Ahogyan ugyanis az első terület a formális, önálló megismerés révén általában a filozófia rokona volt, úgy a vallás a tartalom révén ellentéte ugyan ennek az első módnak és szférának, de épp általa rokona a filozófiának. Tárgya nem a földi, a világi, hanem a végtelen. A művészettel és kiváltképpen a vallással a filozófiának az a közös vonása van, hogy tartalmuk az egészen általános tárgyak.

Művészet és vallás azok a módok, amelyekben megvan a legfőbb eszme a nem filozófiai, az érzékelő, szemlélő, képzelő tudat számára. Mivel pedig időbelileg a művelődés menetében a vallás jelensége megelőzi a filozófia fellépését, azért ezt a viszonyt lényegileg meg kell említeni. S hozzá kapcsolódva kell a filozófiatörténet kezdetét meghatározni, — mert épp azt kell megmutatni, mennyiben kell a vallási elemet kizárni a filozófia történetéből s ezt nem vele kezdeni.

A vallásokban a népek természetesen lefektették azt, hogyan képzelték el a világ lényegét, a természet és a szellem szubsztanciáját, s hogyan az embernek hozzá való viszonyát. Az abszolút lény itt tudatuk tárgya ; tárgya, — számukra a más, egy világon túli, közelebbi vagy távolabbi, barátságos vagy félelmetes és ellenséges. Az ájtatosságban és a kultuszban az ember megszünteti ezt az ellentétet s a lényegével való egység tudatához emelkedik, — Isten kegyelmének érzéséhez vagy a beléje vetett bizalomhoz, hogy Isten az embereket a vele való megbékélésre fogadta el. Ha már a képzeletben, mint pl. a görögöknél, ez a lény önmagában is barátságos, akkor a kultusz csak ennek az egységnek élvezete. Ez a lény általában a magán- és magáért-való ész, az általános konkrét szubsztancia, a szellem, amelynek ősalapja objektívan a tudatban van; ez tehát a lénynek olyan képzete, amelyben nemcsak ésszerűség általában, hanem az általános végtelen ésszerűség van. Megjegyeztük fentebb, hogy mint a filozófiát, úgy a vallást is előbb meg kell ragadni, azaz mint észszerűt kell megismerni és elismerni. Mert a vallás a megnyilatkozó ész műve, a legfőbb, legésszerűbb műve. Képtelen felfogás, hogy papok a nép csalására és a maguk hasznára vallást általában költöttek volna stb.; éppoly sekélyes, mint visszás a vallást az önkény, az ámítás dolgának tekinteni. Gyakran visszaéltek a vallással, — s e visszaélés lehetősége a vallás külső viszonyának és időbeli létezésének következménye ; mivel vallás, olykor megfogható e külső összefüggésben, de lényegileg a vallás az, amely a véges célok és bonyodalmaik ellen foglal állást s a felettük álló régiót alkotja. A szellem e régiója inkább magának az igazságnak szentélye, az a szentély, amelyben az érzéki világnak, a véges képzeteknek és céloknak, — a vélekedés és az önkény e területének minden csalódása szétfoszlott.

Úgy tetszhetnék, hogy feladatunk ennek az ésszerűnek mint a vallások lényeges tartalmának kiemelése és filozofémák történeti soraként való bemutatása. A filozófia egyazon talajon áll a vallással, ugyanaz a tárgya van : az általános, magán- és magáért-való ész ; a szellem magáévá akarja tenni ezt a tárgyat, ahogyan a vallásban történik az ájtatosságban és a kultuszban. Ámde a forma,

ahogyan az a tartalom a vallásban van, különbözik attól, ahogyan a filozófiában van ; s ezért egy filozófiatörténet szükségképpen különbözik egy vallástörténettől. Az ájtatosság csak : érzelemszerű rágondolás* ; a filozófia ezt a megbékélést gondolkodó megismeréssel akarja véghez vinni : a szellem magába akarja fogadni tárgyának lényegét. A filozófia a gondolkodó tudat formájában viszonylik tárgyához ; a vallás nem ilyen módon. De a két szféra különbségét nem szabad ilyen elvontan felfogni, mintha csupán a filozófiában gondolkodnánk, a vallásban nem ; ebben is vannak felfogások, általános gondolatok. Mivel a kettő olyan közeli rokon, azért régi hagyománya a filozófia történetének, hogy perzsa, ind stb. filozófiát is bemutat ; — olyan szokás, amely részben még egész filozófiatörténetekben megmaradt. Azután meg mindenütt elterjedt monda, hogy pl. Pythagoras Indiából és Egyiptomból hozta filozófiáját. Régi dicsősége e népeknek, hogy úgy értelmezik bölcsességüket, hogy ez filozófiát is foglal magában. Ezenkívül a keleti képzetek és istentiszteletek, amelyek a római császárság korában áthatották a nyugati világot, a keleti filozófia nevét viselik. Ha a keresztény világban a keresztény vallást és a filozófiát határozottabban elválasztottnak tekintik, ezzel szemben főképp ama keleti ókorban a vallást és a filozófiát elválasztatlannak tekintik abban az értelemben, hogy a tartalom abban a formában volt, amelyben filozófia. E felfogások gyakorisága miatt, s hogy határozottabban meg tudjuk jelölni egy filozófiatörténet magatartását vallási képzetekkel szemben, célszerű lesz némileg közelebbről megvizsgálni azt a formát, amely vallási felfogásokat megkülönböztet filozofémáktól.

A vallásban nemcsak *implicite* vannak általános gondolatok mint mítoszainak, fantáziaképzeteinek, tulajdonképpeni pozitív történeteinek belső tartalma, úgyhogy az ilyen tartalmat csak utóbb kell mint filozofémát kiásni a mítoszokból ; hanem a vallásnak *explicite* is megvan a tartalma a gondolat formájában. A perzsa és hindu vallásban nagyon sok mély, fenséges, spekulatív gondolat van kimondva. Sőt találkozunk a vallásban kifejezett filozófiákkal is, mint amilyen pl. az egyházatyák filozófiája. A skolasztikus filozófia lényegileg teológia volt ; itt a teológia és a filozófia kapcsolatát, vagy ha úgy tetszik, összekeverését látjuk, amely bizony zavarba ejthet bennünket. A kérdés most az : egyrészt miben különbözik a filozófia a teológiától (a vallás tudásától) vagy a vallástól (mint tudattól) ; s azután : mennyiben kell a filozófia történetében

* Hegel szerint az „Andacht" magában foglalja a gondolkodást [Denken] (*Sz. S.*)

tekintettel lennünk a vallási mozzanatra. Két oldalról kell itt beszélnünk, először a vallás mitikus és történeti oldaláról és a filozófiával való rokonságáról, másodszor a filozófiáról a teológián belül, a kifejezett filozofémákról és spekulatív gondolatokról a vallásban.

Először. A mitikus oldalt, közte a történetileg pozitív oldalt általában, érdekes szemügyre venni, mert belőle kiviláglik majd a különbség ama forma tekintetében, amelyet ez a tartalom ölt a filozófiával szemben. Sőt rokonsága mellett különbözősége egyúttal a látszólagos összeférhetetlenségig fokozódik. Ez az ellentét nemcsak elmélkedésünk körébe esik, hanem maga is nagyon határozott mozzanata a történetnek. A filozófia ellentétbe került a vallással és megfordítva, a filozofálást a vallás, az egyház ellenségesen megtámadta és kárhoztatta. Így hát nemcsak azt kell kérdezni, vajon a filozófia történetében tekintettel kell-e lenni a vallásra; hanem történeti tény, hogy maga a filozófia tekintetbe vette a vallást, s a vallás a filozófiát. Mivel a kettő a történelemben nem ment el érintetlenül egymás mellett, nekünk sem szabad ezt megtennünk.

A filozófiától elvárják, hogy igazolja eljárását, megismerésmódját. Már a görög népvallás száműzött több filozófust, de még inkább előfordult ez az ellentét a keresztény egyházban. Erről a viszonyról határozottan, nyíltan és becsületesen kell szólnunk, *aborder la question*, ahogy a franciák mondják, — nem szabad finomkodni, mintha ez nagyon is kényes volna, nem szabad kerülgetni, mellébeszélni, kifogásokat, fordulatokat keresni, úgyhogy a végén senki se tudja, mit akarunk mondani. Ne akarjuk azt a látszatot kelteni, mintha nem akarnánk hozzányúlni a valláshoz. Ez a látszat nem más, mint hogy takargatni akarjuk, hogy a filozófia a vallás ellen irányult. A vallás — azaz a teológusok így járnak el ugyan, hogy ignorálják a filozófiát, de csak azért, hogy ne zavartassák magukat önkényes okoskodásaikban.

Úgy tűnhetnék fel, mintha a vallás azt követelné, hogy az ember mondjon le általános tárgyak gondolásáról, a filozófiáról, mert csak világbölcsesség, emberi ténykedés. Az emberi észt akkor szembehelyezik az isteni ésszel. Hozzászoktunk ugyan ahhoz, hogy különbséget tesznek egyfelől isteni tanítás és törvény, másfelől emberi alkotás és kitalálás között abban az értelemben, hogy az utóbbiban összefoglalják mindazt, ami megjelenésében az emberi tudatból, az emberi értelemből vagy akaratból ered, s mindezt szembeállítják az Istenről és az isteni dolgokról való tudással (az isteni kinyilatkoztatással). Az emberinek ebben az ellentétben kifejezett lekicsinylését még fokozzák azzal a közelebbi fordulattal, hogy azt mondják ugyan, csodálnunk kell Isten bölcsességét a

természetben, — a vetést, a hegyeket, Libanon pompás cédrusait, az ágaikon éneklő madarak dalát, az állatok erejét és életük célszerűségét mint Isten műveit kell dicsőítenünk ; az emberi dolgok is utalnak ugyan Isten bölcsességére, jóságára és igazságosságára, de nem annyira az emberi intézmények, törvények és az akarat által létrehozott cselekedetek és világfolyás, mint inkább az emberi sorsok, vagyis az, ami a tudásnak és a szabad akaratnak külsőleges és vele szemben véletlen, — úgyhogy ezt a külsőlegest és véletlent főképpen annak tekintik, amit Isten tesz hozzá, a lényeges oldalt pedig, amely az akaratban és lelkiismeretben gyökerezik, annak, amit az ember tesz. A külső viszonyoknak, körülményeknek és eseményeknek összehangolása az ember céljaira általában persze magasabb valami, de csak azért az, mert ez az összehangolás emberi célokra, nem természeti célokra irányul — egy veréb élete, amely megtalálja eledelét stb. Ámde ha azt találjuk benne fenségesnek, hogy Isten úr a természet felett, — mi akkor a szabad akarat? A szellemi felett nem úr? vagy (noha maga is szellemi) a szellemiben nem úr? S az úr a szellemi felett vagy a szellemiben ne volna fenségesebb, mint az úr a természet felett vagy a természetben? Isten ama csodálata azonban a természetes dolgokban mint olyanokban, a fákban, az állatokban szemben az emberivel — nagyon távol áll-e a régi egyiptomiak vallásától, akiknek az ibiszekben, macskákban és kutyákban volt az isteniről való tudatuk, vagy a régi és a mostani hinduk nyomorától, akik még istentiszteletben részesítik a teheneket és a majmokat, s lelkiismeretesen gondoskodnak e barmok fenntartásáról és táplálékáról ; de éhen engedik halni az embereket, s bűnnek tekintenék, ha ezeket ama barmok levágása által vagy csupán eledelükkel megmentenék az éhhaláltól.

Ez a fordulat, úgy látszik, azt mondja ki, hogy az emberi ténykedés, szemben a természettel, istentelen, — a természet művei isteni művek, de amit az ember alkot, istentelen. Az emberi ész alkotásának azonban legalábbis ugyanolyan méltósága lehetne, mint a természetnek. Ezzel máris jobban leszállítjuk az észt, mint amennyire meg volna engedve. Ha már az állatok élete, ténykedése isteni, akkor az emberi ténykedésnek sokkal magasabban kell állnia, azt végtelenül magasabb értelemben isteninek kell nevezni. Az emberi gondolkodás előnyét mindjárt el kell ismerni. Krisztus azt mondja erről (Máté VI. 26—30) : „Tekintsetek az égi madarakra" — (ezek közé tartozik az ibisz és kokilasz is) — „. . . Nem sokkal *különbek vagytok-e* azoknál ? . . . He pedig a mezőnek a füvét, amely ma van, és holnap kemencébe vettetik, így ruházza az Isten ; nem sokkal *inkább-é titeket?*" Az embernek, Isten képmásának előnyét az állattal és a növénnyel szemben önmagában elismerik ugyan ;

de ha azt kérdezik, hol kereshető és látható az isteni, akkor azokban a kijelentésekben nem az előnyben levőre, hanem a csekélyebbre mutatnak rá. Éppígy egészen más Krisztus szava az Istenről való tudás tekintetében: megismerését és a benne való hitet nem a természeti teremtmények csodálatára, nem is a felettük való úgynevezett hatalmunkra, nem is jelekre és csodákra alapítja, hanem a szellem tanúságára. A szellem végtelenül magasabb valami a természetnél; benne az istenség inkább megnyilatkozik, mint a természetben.

A forma azonban, amelynek révén az magán- és magáértvalósága szerint általános tartalom a filozófiához tartozik, a gondolkodás formája, magának az általánosnak formája. A vallásban ez a tartalom a művészet által a közvetlen külső szemlélet, továbbá a képzet, az érzés számára van. A jelentés az értelmes elme számára van, tanúsága a szellemnek, amely megért ilyen tartalmat. Hogy ezt világosabbá tegyük, emlékeztetünk a különbségre aközött, ami vagyunk és amink van, s aközött, hogyan tudjuk ezt, azaz mi módon tárgya tudásunknak. Ez a különbség az a végtelenül fontos dolog, amelyről egyedül van szó a népek és az egyedek műveltségében s amelyről fentebb mint a fejlődés különbségéről szóltunk. Emberek vagyunk és eszünk van; ami emberi, ami észszerű általában, visszhangzik bennünk, érzésünkben, kedélyünkben, szívünkben — szubjektivitásunkban általában. Ez a visszhang, ez a határozott mozgás az, amiben valamilyen tartalom általában a miénk. A meghatározások különfélesége, amelyeket tartalmaz, ebben a bensőségben van koncentrálva és beburkolva, — a szellem homályos működése magában, az általános szubsztancialitásban. A tartalom így közvetlenül azonos önmagunknak egyszerű, elvont bizonyosságával, az öntudattal. De a szellem, mivel szellem, éppígy lényegileg tudat is. Egyszerű valójába bezárt tömörültsége kell, hogy önmagának tárgyává legyen, a tudás fokára emelkedjék. E tárgyiság miként jében, tehát a tudat miként jében rejlik az egész különbség.

Ez a miként az érzés homályosságának egyszerű kifejezésétől a legobjektívabb, a magán- és magáért-valósága szerint objektív formáig, a gondolkodásig terjed. A legegyszerűbb, a legformálisabb objektivitás amaz érzésnek és a vele járó hangulatnak kifejezése és neve; — az ilyen kifejezés: „ájtatosság, imádkozás" stb., — „imádkozzunk, ájtatoskodjunk" stb. — egyszerű emlékeztetés amaz érzésre. De pl. „gondoljunk Istenre" már többet mond; kifejezi ama szubsztanciális érzésnek abszolút átfogó tartalmát, azt a tárgyat, amely különbözik az érzéstől mint szubjektív, öntudatos mozgástól, vagyis azt a tartalmat, amely különbözik ettől a mozgás-

tól mint formától. De ez a tárgy, bár magában foglalja az egész szubsztanciális tartalmat, maga még kifejtetlen és teljesen határozatlan. E tárgy tartalmának kifejtése, az ebből adódó viszonyok felfogása, kimondása, tudatossá tétele : ez a vallás keletkezése, létrehozása, kinyilatkoztatása. A forma, amelyben ez a kifejtett tartalom tárgyiságot kap, a közvetlen szemléletnek, az érzéki képzetnek, vagy a természeti, fizikai vagy szellemi jelenségekből és viszonyokból vett, közelebbről meghatározott képzetnek a formája.

A művészet közvetíti ezt a tudatot, amennyiben a tűnő látszatnak, amellyel az objektivitás elmúlik az érzésben, tartást és szilárdságot ad. A forma nélküli szent kő, a puszta hely, vagy bármi is az, amihez az objektivitás szükséglete kapcsolódik, a művészettől kap alakot, vonásokat, meghatározottságot és határozottabb tartalmat, amelyet tudni lehet, s amely most a tudás tárgya. A művészet így a népek tanítója lett, mint pl. „Homérosban és Hésiodosban, akik a görögöknek megalkották teogóniájukat"[11] azzal, hogy a bárhonnan kapott és készen talált zavaros képzeteket és hagyományokat népük szellemének megfelelően, határozott képekké és képzetekké emelték és szilárdították. Ez nem az a művészet, amely gondolatokban, képzeletben és szavakban már kialakult kész vallást most kőben, vásznon vagy szavakban is megrögzít ; így jár el az újabbkori művészet, amikor vallási tárgyakat, s éppúgy, amikor történeti tárgyat dolgoz fel, s a meglevő képzetek és gondolatok szolgálnak neki alapul : a tartalmat, amely a maga módján már tökéletesen kifejezésre jutott, most a saját módján fejezi ki. E vallás tudata a gondolkodó fantázia terméke, vagyis azé a gondolkodásé, amelynek csak a fantázia a felfogó szerve, s amely a fantázia alakításában találja kifejezését.

Ámbár az igazi vallásban a végtelen gondolkodás, az abszolút szellem nyilatkoztatta és nyilatkoztatja ki magát : az az edény, amelyben megismerteti magát, a szív, a képzelő tudat és a végesnek értelme. A vallás nemcsak általában mindenfajta műveltségre irányul — „a szegényeknek prédikálják az evangéliumot" —; hanem mint vallásnak kifejezetten a szívhez és kedélyhez kell fordulnia, a szubjektivitás szférájába kell belépnie, s ezzel a véges képzelésmód területére. Az észrevevő és az észrevevésekről elmélkedő tudatban az abszolútumnak természetüknél fogva spekulatív viszonyai számára az ember a maga készletében csak véges viszonyokkal rendelkezik, amelyek egyedül szolgálhatnak neki, akár egészen tulajdonképpeni értelemben, akár szimbolikus értelemben

[11] Hérodotos, II. 53.

is, a végtelen ama természetének és viszonyainak felfogására és kifejezésére.

A vallásban mint isten legközelebbi és közvetlen kinyilatkoztatásában a képzelésmód és a reflektáló véges gondolkodásmód formája nem lehet csupán az, amelyben isten létezést ad magának a tudatban, hanem ez a forma egyben az is, amelyben megjelenik; mert csakis ez a forma az, amely érthető a vallási tudat számára. Hogy ezt világosabbá tegyük, arról kell mondanunk valamit, mit jelent a megértés. Ehhez ugyanis hozzátartozik egyfelől, mint fentebb megjegyeztük, a tartalom szubsztanciális alapja, amely mint a szellem abszolút lényege a szellemhez férkőzve, legbensejét érinti, visszhangzik benne s ebben tanúságot kap róla. Ez a megértés első abszolút feltétele; ami nincs a szellemben magánvalósága szerint, nem juthat beléje, nem lehet számára való — nevezetesen az olyan tartalom, amely végtelen és örök. Mert a szubsztanciális épp mint végtelen az, aminek nincs korlátja abban, amire vonatkozik, — mert különben korlátozott volna s nem volna az igazi szubsztanciális; s a szellem csak az nem magánvalósága szerint, ami véges, külső, — mert épp az, ami véges és külső, már nem az, ami magánvaló, hanem ami más számára van, ami viszonyba lépett. Mivel azonban másfelől az igaz és örök — tudás tárgya, azaz a véges tudatba lép, a szellem számára van: azért ez a szellem, amelynek számára van, a véges szellem, s tudatának módja véges dolgok és viszonyok képzeteiben és formáiban áll. Ezek a formák alkotják azt, ami a tudatnak ismerős, megszokott; általános módja ez a végességnek, — ezt a módot a tudat elsajátította és képzelésének általános közegévé tette, amelyre vissza kell vezetni mindazt, ami hozzá érkezik, hogy benne önmagát bírja és megismerje.

A vallás helyzete ez: az igazság, amely általa hozzánk jön, külsőleg adva van. Azt állítják: az igaznak kinyilatkoztatása az ember számára adottság, ezzel alázatosan be kell érnie; az emberi ész önmagában nem jöhet rá. A vallás igazságai *vannak*, nem tudjuk, honnan jöttek: a tartalom adva van, észfeletti és észen-túli. Ez pozitív vallás. Valamilyen próféta, Isten-küldöttje hirdette az igazságot. A próféta: egyén; hogy kicsoda, az a tartalom szempontjából önmagában közömbös. Ceres, Triptolemos bevezették a földművelést, a házasságot, a görögök tisztelték őket; Mózes, Mohammed iránt hálásak a népek. Ez a külsőség, hogy melyik egyén adta az igazságot, történeti valami, ami nem érinti az abszolút tartalmat. A személy nem magának a tanításnak tartalma. A keresztény vallás sajátossága, hogy ez a személy, maga Krisztus, az a meghatározása, hogy Isten fia, magának

Istennek természetéhez tartozik. Ha Krisztus a kereszténveknek csak tanító, mint Pythagoras, Sókratés vagy Kolumbus, akkor ez nem általános isteni tartalom, nem kinyilatkoztatás, tanítás isten természetéről, pedig csakis erre nézve várunk tanítást.

Persze az igazságnak, bármily fokon áll is, először külső módon, érzékileg elképzelt, jelenvaló tárgyként kell az emberekhez jönnie ; ahogyan Mózes az égő csipkebokorban pillantotta meg Istent, a görögök pedig márványszobrokban vagy más képzetekben tudatosították maguk előtt istent. A további az, hogy a fejlődés nem áll meg és nem állhat meg e külsőleges módnál — sem a vallásban, sem a filozófiában. A fantázia ilyen alakjának vagy ilyen történeti tartalomnak (mint Krisztus) a szellem számára valami szellemivé kell válnia ; így nem külsőleges többé, mert a külsőleges mód szellem nélküli. Istent „a szellemben és az igazságban" kell megismernünk. Isten az általános, az abszolút, lényeges szellem. Az emberi szellemnek e szellemhez való viszonyára vonatkozóan a következő meghatározások fontosak.

Az ember vegyen fel egy vallást. Mi hitének az alapja? A keresztény vallás azt mondja : a szellem tanúsága erről a tartalomról. Krisztus megrója a farizeusokat, mert csodákat akarnak ; csak a szellem észleli a szellemet, a csoda csak sejtése a szellemnek, a csoda a természet megszakítása, csak a szellem az igazi csoda a természet folyásával szemben. Maga a szellem csupán önmagának ez az észlelése. Csak *egy* szellem van, az általános isteni szellem, — nemcsak abban az értelemben, hogy mindenütt van. Ezt a szellemet nemcsak mint közösséget kell felfogni, mint külső mindenséget sokakban, valamennyi egyénben, akik lényegileg egyesek ; hanem mint a mindent áthatót, mint önmagának és mása látszatának, mint a szubjektívnak, különösnek egységét. Mint általános : önmagának tárgya ; így mint különös meghatározva : ez az egyén ; mint általános azonban átfogja ezt az ő mását : mása és ő maga egyben. Az igazi általánosság (népszerűen kifejezve) mint kettő jelenik meg, magának az általánosnak és a különösnek közössége. Önmagának észlelésében kettősség van tételezve, s a szellem az észleltnek és az észlelőnek egysége. Az isteni szellem, amelyet észlelünk, az objektív szellem ; a szubjektív szellem észlel. A szellem azonban nem passzív, a passzivitás csak pillanatnyi lehet ; *egy* szellemi szubsztanciális egység van. A szubjektív szellem a tevékeny szellem, de az objektív szellem maga ez a tevékenység. A tevékeny, szubjektív szellem, amely észleli az isteni szellemet — és amennyiben az isteni szellemet észleli, — maga az isteni szellem. A szellemnek ez a csupán önmagához való magatartása az abszolút meghatározás ;[i] az isteni szellem a közösségben él, benne jelenvaló.[j]

Ezt az észlelést hitnek nevezték. Ez nem történeti hit. Nekünk lutheránusoknak — az vagyok s az is akarok maradni — csak az eredeti hitünk van. Ez az egység nem a spinozai szubsztancia, hanem a tudó szubsztancia az öntudatban, amely végtelenné válik és az általánossághoz viszonylik.[k] A szóbeszéd az emberi gondolkodás korlátairól sekélyes; Isten megismerése a vallás egyetlen célja. A szellem tanúsága a vallás tartalmáról maga a vallásosság; olyan tanúság, amely tanúsít: ez egyúttal nemzés.* A szellem maga nemzi magát, mégpedig csak a tanúságban; csak annyiban van, amennyiben nemzi magát, tanúsítja magát, s megmutatja magát, megnyilvánul.

A további azután az, hogy ez a tanúság, ez a belső öntudat, önmagában való tevékenység, áhítat és burkolt tudat (úgyhogy nem jut a tulajdonképpeni tudathoz, az objektumhoz)[l] feltárulkozik. Ez az átható és áthatott szellem, most a képzetbe lép; Isten átmegy a másba, tárgyivá teszi magát. Itt fellép az adottság és befogadás minden meghatározása, amely előfordul a mitológiában; minden történetinek, a pozitív oldalnak itt van a helye. Hogy határozottabban beszéljek, akkor az a Krisztus áll előttünk, aki körülbelül 2000 évvel ezelőtt jött a világra. De azt mondja: „Ti veletek vagyok minden napon a világ végezetéig, ahol ketten vagy hárman egybegyűlnek az én nevemben, ott vagyok közöttük"; ha már nem leszek érzékileg mint személy előttetek, „az igazságnak lelke elvezérel majd titeket minden igazságra", — a külső viszony nem az igazi, meg fog szűnni.

A két stádium a következőben van megadva: Először az ájtatosság, a kultusz stádiuma, pl. az úrvacsora élvezete; ez az isteni szellem észlelése a közösségben, benne a most jelenlevő, bennlakozó élő Krisztusnak mint öntudatnak van valósága. Másodszor a fejlett tudat stádiuma, amikor a tartalom tárggyá lesz; itt a mostani, jelenlevő, bennlakozó Krisztus visszaszáll 2000 évvel, Palesztina egyik zugába száműzetik, s mint ez a történeti személy távol van Názáretben, Jeruzsálemben. Hasonlóképpen van a görög vallásban, az ájtatosság istene prózai szoborrá, márvánnyá lesz; a festészetben vászonná vagy fává; e külsőségre kerül a sor. Az úrvacsora lutheri értelemben csak a hitben, az élvezetben isteni, mint ostya már nem tiszteletre méltó. Így egy szentkép számunkra semmi egyéb, csak kő, dolog. A második álláspontnak annak kell ugyan lennie, amivel a tudat kezdődik; ennek az alakulatnak külső észleléséből kell kiindulnia, a hagyományt magához kell engednie,

* A magyarban visszaadhatatlan szójáték: *Es ist Zeugnis, das bezeugt: dieses ist zugleich Zeugen. (Sz. S.)*

a tartalmat az emlékezetbe kell fogadnia. Ha azonban megállunk itt, akkor ez a szellemtelen álláspont. Ezen a második álláspontón — ebben a történeti, halott távolságban — megállni annyi, mint elvetni a szellemet. Aki vétkezik a szentlélek ellen, annak bűnét nem lehet megbocsátani. A vétkezés a szentlélek ellen azonban épp az, hogy a szellem nem általános — nem szent ; azaz hogy Krisztus csak elválasztott, elkülönült valami, csak más személy, mint ez a személy csak Judeában volt vagy van még most is, de a világon túl, a mennyországban, Isten tudja hol, nem pedig valóságos, jelenvaló módon a gyülekezetében. Aki a csak véges, csak emberi észről, a csak-észkorlátokról beszél, az vétkezik a szellem ellen ; mert a szellem mint végtelen, általános, önmagát észlelő, nem egy csakban, korlátokban, a végesben mint olyanban észleli magát, nincs viszonya hozzájuk, — csak magában, végtelenségében észleli magát.

Azt mondják : a filozófia megismeri a lényeget. A fő pont azután itt az, hogy a lényeg nem külsőséges annak, aminek a lényege. Szellemem lényege magában szellememben van, nem kívül. Így vagyunk egy könyv lényeges tartalmával : absztrahálok a kötettől, a papirostól, a nyomdafestéktől, a nyelvtől, a benne levő sokezer betűtől ; az egyszerű, általános tartalom mint lényeg nem a könyvön kívül van. Így a törvény nincs az egyénen kívül, hanem igazi léte az egyénnek. Szellemem lényege lényeges létem, maga a szubsztanciám — (különben lényeg nélküli vagyok) ; — ez a lényeg úgyszólván a gyúlékony anyag, amelyet az általános lényeg mint ilyen, mint tárgyi lényeg meggyújthat és megvilágíthat. És csak amennyiben ez a foszfor az emberben van, lehetséges a megragadás, a meggyújtás és megvilágítás ; csak így van az embernek érzelme, sejtelme, tudása Istenről. Enélkül az isteni szellem sem volna a magán- és magáért-való általános. A lényeg maga is lényeges tartalom, nem a tartalom nélküli, határozatlan. Ahogyan a könyvnek még más tartalma is van, úgy van a szellemnek is még nagy tömeg más egzisztenciája, amely e lényegesnek csupán jelenségéhez tartozik. A vallás mármost az az állapot, amelyben tudunk e lényegről ; a külső egzisztenciával körülvett egyénit meg kell különböztetni ettől a lényegtől. A lényeg szellem, nem pedig absztraktum ; „az Isten nem holtaknak, hanem élőknek Istene", mégpedig az élő szellemeké.

És az Úr — társakra vágyva végül —
Boldogsága boldog tükréül
Szellemeket formált odafenn ! —
És ha nem lelt méltó párt magának,
Kelyhéből a nagy lélekvilágnak
Forr felé a Végtelen.

Freundlos war der grosse Weltenmeister,
Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches;
Aus dem Kelch des ganzen Geisterreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.
(Schiller, Die Freundschaft. Kardos László fordítása.)

Ami mármost a tudás különböző alakját illeti a vallásban és a filozófiában, a filozófia, mint látszik, rombolólag fordul ama viszony ellen a vallásban, hogy az általános szellem először mint külsőleges, a tudat tárgyi módján jelenik meg. Az ájtatosság a külsőségen kezdi, de azután, mint már említettük, maga fordítja meg ezt a viszonyt s megszünteti; így igazolja az ájtatosság, a kultusz a filozófiát, ez csak azt teszi, amit ők tesznek. A filozófiának mármost két dolog fontos, először is, mint a vallásnak az ájtatosságban, a szubsztanciális tartalom, a szellemi lélek, s másodszor, hogy ezt mint tárgyat hozza a tudat elé, de a gondolkodás alakjában. A filozófia gondolja, fogalmilag fogja fel azt, amit a vallás a tudat tárgyaként elképzel akár mint a fantázia művét, akár mint történeti egzisztenciát. A vallási tudatban a tárgyról való tudás formája olyan, amely a képzethez tartozik s több vagy kevesebb érzéki elemet tartalmaz. Hogy Isten a fiát nemzette — a természeti életből merített viszony —, a filozófiában nem így fejezzük ki magunkat.[m] De azért a gondolatot, az ilyen viszony szubsztanciális mozzanatát mégis elismerik a filozófiában. Mivel a filozófia gondolja a tárgyát, megvan az az előnye, hogy az, ami a vallásban különböző mozzanat, a filozófiában egységben van. Az ájtatosságban fellép az abszolút lényben való elmerültség tudata. A vallási tudat két stádiuma a filozófiai gondolkodásban egyben egyesül.

Ez a két forma[n] különbözik egymástól, s ezért ellentétesnek, egymásnak ellentmondónak tűnhetik fel. S természetes dolog és szükségszerű jelenség, hogy úgyszólván határozottabb fellépésükben csak különbözőségük tudatában vannak, s ennélfogva először ellenségesen lépnek fel egymás ellen. A jelenségben az első a létezés mint meghatározott, a magáért-való-lét a mással szemben. Később a gondolkodás konkrétabban ragadja meg önmagát, elmélyül magában, s a szellem mint olyan válik benne tudatossá. A konkrét az az általános, amely meghatározott, tehát mását foglalja magában. Előbb a szellem elvont; ebben az elfogódottságában a mástól különbözőnek és vele ellentétesnek tudja magát. Azzal, hogy konkrétabban fogja fel magát, már nem csupán a meghatározottságban elfogódott, csak önmagát tudva és bírva ebben a különbözőben; hanem mint konkrét szellemiség éppúgy felfogja a szubsztanciálist abban az alakban, amely tőle különbözőnek látszott,

amelynek csak a *jelenségét* ragadta meg és ez ellen fordult, — annak tartalmában, belsejében immár önmagát ismeri fel, csak most érti meg ellentétét és igazságot szolgáltat neki.

Általában ennek az ellentétnek menete a történelemben az, hogy a gondolkodás legelőször csak a valláson belül nem-szabadon nyilatkozik meg egyes kijelentésekben. Másodszor megerősödik, magára támaszkodónak érzi magát, ellenségesen viselkedik a másik formával szemben, s nem ismeri fel magát benne. A harmadik az, hogy azzal végzi, hogy önmagát ismeri el ebben a másikban.

A filozofálásnak azzal kellett kezdenie, hogy egészen magában űzze mesterségét, hogy a gondolkodást elszigetelje minden néphittől s egészen más területnek tekintse magát, olyan területnek, amely mellett ott van a képzelet világa. Így egészen nyugalmasan fennálltak egymás mellett, vagy helyesebben, egyáltalán még nem jutottak oda, hogy ellentétükről gondolkodjanak. Éppígy nem merült fel az a gondolat sem, hogy kibékítsék őket (kimutatva azt, hogy a néphit csak más külső alakban ugyanazt tartalmazza, mint a fogalom) s hogy így magyarázzák és igazolják a néphitet, — s ilyképpen magának a szabad gondolkodásnak fogalmait ismét a népvallás módján fejezhessék ki.

Így a filozófiát először megkötöttnek s a görög pogányság körén belül elfogódottnak látjuk. Azután magára támaszkodva, szembehelyezkedik a népvallással s ellenséges állást fogal el vele szemben, mígnem megragadja belsejét s önmagát ismeri fel benne. Többnyire így hódoltak a régebbi görög filozófusok a népvallásnak, legalábbis nem ellenkeztek vele és nem elmélkedtek róla. Későbbi filozófusok, sőt már Xenophanés, a leghevesebben támadták a népi képzeteket ; s így sok úgynevezett ateista lépett fel. Hogy milyen nyugalmasan megvoltak egymás mellett a népi képzetek és az elvontabb gondolkodás területei, azt látjuk még a későbbi műveltebb görög filozófusokon, akiknek spekulatív tevékenykedésével egészen becsületesen — képmutatás nélkül — együtt fennállott a kultusz gyakorlása, az istenek jámbor szólítgatása, az áldozathozatal stb. Sókratést azzal vádolták, hogy más isteneket tanít mint a népvallás, — *δαιμόνιον*-ja csakugyan ellenkezett a görög erkölcsiség és vallás elvével, de egyúttal egészen becsületesen megtartotta vallása szokásait, s tudjuk, utolsó szava még az volt, hogy megbízta barátait, áldozzanak egy kakast Asklépiosnak, — olyan kívánság, amely nem állhat fenn együtt Sókratés végig gondolt gondolataival isten lényegéről s főképpen a moralitásról. Platón kikelt a költők és isteneik ellen. Csak nagyon későn ismerték fel az újplatónikusok az általános tartalmat a filozófusoktól korábban elvetett népmitológiában, amennyiben ezt gondolati jelentésre

ültették át és fordították le, s magát ezt a mitológiát is mint képnyelvet szimbolikusan felhasználták filozofémáik számára.

Éppígy látjuk a keresztény vallásban, hogy először a gondolkodás önállótlanul e vallás alakjával lép kapcsolatba s annak keretén belül mozog ; azaz a keresztény tanítást veszik alapul s annak abszolút előfeltevéséből indulnak ki. Később, miután megerősödtek a gondolkodás szárnyai, látjuk az úgynevezett hit és az úgynevezett ész ellentétét ; — az ifjú sas magában repül fel az igazság napjához, de még ragadozóként a vallás ellen fordulva, harcol ellene. A legkésőbbi stádium az, hogy a filozófia a spekulatív fogalom által, azaz maga a gondolat előtt szolgáltat igazságot a vallás tartalmának; ehhez az kellett, hogy a fogalom konkrétan ragadja meg magát, a konkrét szellemiséget érje el. Ez kell, hogy a jelenkor filozófiájának álláspontja legyen. Ez a filozófia a kereszténységen belül keletkezett és tartalma csakis maga a világszellem lehet. Ha ez felfogja magát a filozófiában, akkor felfogja magát abban az alakban is, amely előbb ellensége volt a filozfiának.

Így tehát a vallásnak közös tartalma van a filozófiával és csak a formák különbözők; csak arról van szó, hogy a fogalom formája annyira tökéletesedjék, hogy felfoghassa a vallás tartalmát. Igaz csak az, amit a vallás misztériumainak neveznek; ezek alkotják a vallás spekulatív elemét. Az újplatonikusoknál *μυεῖν*, *μυεῖσθαι* (beavattatni) annyi, mint spekulatív fogalmakkal foglalkozni. Misztériumokon, felületesen véve, értik a titokzatost, ami így marad és nem válik ismeretessé. Az eleusisi misztériumokban azonban nem volt semmi ismeretlen (minden athéni be volt avatva, — Sókratés nem) ; s ezt a filológus urakra való tekintettel jegyzem meg, mert a filológiában is vallják ezt a felfogást. Az egyetlen tilos dolog az volt, hogy a misztériumot idegenek előtt nyilvánosan ismertessék. Többeknek ezt rótták fel bűnül. A keresztény vallásban a dogmákat nevezik misztériumoknak ; azt tartalmazzák, amit Isten természetéről tudunk. Ez sem titokzatos valami, a keresztény vallás minden híve ismeri őket, s ebben különböznek más vallások híveitől; így tehát a misztérium nem is ismeretlen valami, mert minden keresztény ismeri a titkot. A misztériumok természetüknél fogva, mint spekulatív tartalom, titokzatosak az értelemnek, de nem az észnek ; épp a spekulatív értelemben vett ésszerűt alkotják. Az értelem nem fogja fel a spekulatívat, ezt a konkrétumot, az értelem a különbségeket teljességgel mint különválókat rögzíti meg; ellentmondásukat a misztérium is tartalmazza, de ez egyúttal az ellentmondás feloldása.

A filozófia viszont szemben áll az újabb teológia úgynevezett racionalizmusával. Ez mindig az észről beszél, de csak száraz értel-

met mutat, az észből csak az önálló gondolkodás mozzanata ismerhető fel benne, ez azonban csak elvont gondolkodás. A racionalizmus mind tartalom, mind forma tekintetében ellentétes a filozófiával. Tartalom tekintetében: kiürítette az eget, véges viszonyokká fokozott le mindent. S formáját illetően is ellentétes a filozófiával; mert formája az okoskodás, nem-szabad okoskodás, nem pedig fogalmi megértés. A szupranaturalizmus a vallásban ellentétes a racionalizmussal, de az igaz tartalom tekintetében rokon a filozófiával, a forma tekintetében pedig különböző; mert egészen szellemtelenné, merevvé vált és külső tekintélyre hivatkozik igazolására. A skolasztikusok nem voltak ilyen szupranaturalisták; fogalmilag gondolkodva ismerték meg az egyház dogmáját. Ha a vallás, elvont tekintélyének merevségében, a gondolkodással szemben azt állítja, hogy „a pokol kapui sem döntik meg", akkor az ész kapuja erősebb a pokol kapujánál, — az egyházat nem legyőzni kell, hanem ki kell békülni vele. A filozófiának mint e tartalom fogalmi gondolkodásának a vallás képzelésével szemben az az előnye, hogy megérti mind a kettőt; meg tudja érteni a vallást, megérti a racionalizmust és a szupraracionalizmust is, és önmagát is, de megfordítva ez nem áll. A vallás, a képzet álláspontján állva, csak azt érti meg, ami vele azonos álláspontón van, nem a filozófiát, a fogalmat, az általános gondolati meghatározásokat. Gyakran nem történik igazságtalanság a filozófiával, ha szemére vetik ellentétét a vallással; de gyakran igazságtalanság is érte, ha ezt vallási álláspontról tették.°

A szellem számára, amint magán- és magáért-valósága szerint van, a vallás alakja szükségszerű. A vallás az a formája az igaznak, amint ez minden ember, a tudatnak minden módja számára van; az embereknek ez az általános műveltsége először is az érzéki tudat, s azután másodszor az általános formájának belevegyülése az érzéki jelenségbe, a reflexió. A képzelő tudat, a mitikus, pozitív, történeti az a forma, amely az értelmességhez tartozik. A szellem tanúságában tartalmazott lényeg csak akkor lesz a tudat tárgyává, ha értelmi formában jelenik meg. A tudatnak egyébként ezeket a formákat az életből, a tapasztalatból kell ismernie. A vallásnak tehát kell, hogy meglegyen az igaznak, a szelleminek tudata, az ész formája; vagy az igaz tudatának kell, hogy meglegyen a vallás formája. Ez ennek az alaknak általános igazolása; a gondolkodó tudat azonban nem a külsőleg általános forma minden ember számára.

Kifejtettük most a filozófia és a vallás különbségét; arra vonatkozóan azonban, amit a filozófia történetében tárgyalni akarunk, még van egy és más megjegyezni való, ami részben a mondottakból következik.

Másodszor. Mi legyen hát magatartásunk e rokon területtel szemben a filozófia történetében? *Először* is a mitológiával találkozunk; úgy látszik, hogy belevonhatjuk a filozófia történetébe. A fantázia terméke, de nem az önkényé, ennek is itt a székhelye. A fődolog a mitológiában ama fantáziáló ész műve, amely a lényeget teszi tárgyává, de még nincs más szerve, csak az érzéki képzelésmód; ilyenek az istenek emberi alakban. A mitológia tanulmányozható a művészet stb. számára. A gondolkodó szellemnek azonban a szubsztanciális tartalmat, a gondolatot, az *implicite* benne foglalt filozofémát kell megkeresnie, ahogyan észt keresünk a természetben. Ezen a módon tárgyalták a mitológiát az újplatónikusok; újabb időben főképpen Kreuzer barátom követi ezt az eljárást a szimbolikában. Mások támadják, kárhoztatják ezt a tárgyalási módot; szerintük csak történetileg szabad eljárni, de nem történetileg járunk el, ha egy mítoszba filozófémát gondolunk bele, ha ilyent magyarázunk ki belőle, holott a régiek nem gondoltak effélére. Ez egyfelől egészen helyes; mert ez Kreuzer szemlélésmódja s az alexandriaiaké is, akik foglalkoztak ezzel. A tudatos gondolkodásban nem ilyen filozoféma lebegett a régiek előtt. Ezt nem is állítja senki; de hogy ilyen tartalom *implicite* nincs benne, az képtelen ellenvetés. Mint az ész (de nem a gondolkodó ész) termékei, a népek vallásai, így a mitológiák is, bármilyen egyszerűeknek, sőt gyerekeseknek tünnek fel, mint igazi művészi alkotások, természetesen tartalmaznak gondolatokat, általános meghatározásokat, az igazat; az ésszerűség ösztöne szolgál alapukul. Ezzel kapcsolatos az, hogy mivel a mitológia átmegy az érzéki szemlélésmódba, mindenféle esetleges, külső anyag vegyül bele. Mert a fogalomnak érzéki módon való ábrázolása mindig valami oda nem valót tartalmaz, a fantázia talaján nem fejezhető ki az eszme igaz módon. Ezt az érzéki alakot, amely történeti vagy természetes módon jön létre, sokfelől kell meghatározni; s ennek a külső meghatározottságnak többé vagy kevésbé olyannak kell lennie, hogy nem felel meg az eszmének. Az is lehet, hogy ebben a magyarázatban sok tévedés van, különösen ha a részleteket nézzük. A sok szokás, cselekedet, eszköz, ruházat, áldozat stb. természetesen tartalmazhat valami analóg mozzanatot, egy vonatkozást; ez azonban nagyon távoli, és szükségképp sok esetlegesség van benne. De hogy ész van benne, azt lényegesnek kell elismerni; s a mitológiának ilyképpen való felfogása szükségszerű szemlélésmód.

Ámde a mi filozófiatörténetünkből a mitológiának kizárva kell maradnia. Ennek oka az, hogy számunkra abban nem fontosak filozofémák általában, olyan gondolatok, amelyek csak *implicite* rejlenek benne valamilyen ábrázolásban; hanem kifejezett gondo-

latok, és csak amennyiben kifejezettek, — amennyiben a vallás ilyen tartalma a gondolat formájában vált tudatossá. Ez pedig roppant nagy különbség. A gyermeknek is van esze, de nála ez puszta képesség ; a filozófiában azonban azon a formán múlik a dolog, hogy ez a tartalom a gondolat formáját ölti fel. Az eszme abszolút formája csupán a gondolat. Azokhoz a filozofémákhoz amelyek *implicite* benne foglaltatnak a vallásban, nincs közünk ; csak mint gondolatok érdekelnek bennünket.

Sok mitológiában persze képek adódnak s egyúttal a jelentésük, vagy pedig a képekkel együttjár közeli jelentésük. A régi perzsák a legfőbb lénynek tisztelték a napot vagy a tüzet általában. A perzsa vallásban az ősalap Cervane Akerene, a határtalan idő (örökkévalóság). Ennek az egyszerű végtelen lénynek „két elve", Ormuzd *('Ωρομάσθης)* és Ahriman *('Αρειμάνιος)*, a jó és a gonosz urai."[12] Plutarchos azt mondja :[13] „Nem *egy* lény tartja és kormányozza az egészet, hanem jó vegyül gonosszal, a természet általában nem hoz létre semmi tisztát és egyszerűt ; így nem *egy* adakozó az, aki két hordóból osztja és elegyíti gazdaként italunkat. Hanem két ellentétes ellenséges elv, amelyeknek egyike jobb felé fordul, másika az ellenkező oldal felé tart, egyenlőtlen módon mozgatja, ha nem az egész világot, legalábbis ezt a földet. Zoroaszter kiváltképpen úgy képzelte ezt, hogy az egyik elv (Ormuzd) a világosság, a másik pedig (Ahriman) a sötétség ; közepük *(μέσος δέ ἀμφοῖν)* Mithra, ezért a perzsák közvetítőnek *(μεσίτης)* nevezik őt." Mithra azután a szubsztancia is, az általános lény, a nap totalitássá emelve. Nem közvetít Ormuzd és Ahriman között, mintha békét akarna létrehozni olyképpen, hogy mind a kettő megmarad ; hanem Ormuzd oldalán áll s vele együtt harcol a gonosz ellen. Mithrának nincs része a jóban és gonoszban, nem ilyen áldatlan középlény.

Ahrimant olykor a világosság elsőszülött fiának nevezik, de csak Ormuzd maradt meg a világosságban. A látható világ teremtésénél Ormuzd a földre, felfoghatatlan fénybirodalmába helyezte az ég szilárd boltozatát, amely felül még mindenütt az első ősfénnyel van körülvéve. Középen a földön a magas Albordi hegy áll, amely az ősfényig nyúlik. Ormuzd fénybirodalma homálytalanul az éj szilárd boltozata fölött és az Albordi hegyen van ; éppígy a földön is a harmadik korszakig. Most Ahriman, akinek éjbirodalma előbb korlátoltan a föld alatt volt, betört Ormuzd testi világába s közösen uralkodott vele. Az ég és föld közötti tér most felerészben fényre és éjre oszlik. Ahogyan Ormuzdnak előbb csak szellemi fénybirodalma

[12] Diogenés Laërtius, *De vitis* . . . I. könyv 8. §.
[13] Plutarchos, *De Iside et Osiride*. Ed. Xyland. II. köt. 369. l.

volt, úgy volt Ahrimannak szellemi éjbirodalma ; de behatolva Ormuzd világába, a földi fényteremtéssel földi éjteremtést helyezett szembe. Mostantól kezdve két testi világ áll egymással szemben, az egyik tiszta és jó, a másik tisztátalan és gonosz. Ez az ellentét átvonul az egész természeten. Az Albordi hegyen Ormuzd Mithrát közvetítőnek teremtette a föld számára. A testi világ teremtésének célja csakis az, hogy általa a teremtőjüktől elpártolt lények ismét visszatérjenek, ismét jókká váljanak, a gonosz pedig örökre eltűnjön. A testi világ a szín- és harctér a jó és gonosz között ; de a világosság és sötétség harca nem teljesen feloldatlan ellentét magánvalósága szerint, hanem múló jellegű, s győzni fog Ormuzd, a világosság elve.

Megjegyzem erre nézve, hogy filozófiai tekintetben csak ez a dualizmus figyelemre méltó. Vele kapcsolatban szükségszerű a fogalom ; ez rajta közvetlenül önmagának ellentéte, a másban önmagának magával való egysége. Mivel a kettő közül tulajdonképpen csak a világosság elve a lényeg, a sötétség elve pedig a semmis, azért a világosság elve összeesik magával Mithrával, akit előbb mint legfőbb lényt említettünk. Ha e képzeteknek azokat a mozzanatait tekintjük, amelyek közelebbről vonatkoznak a filozófiára, akkor bennünket csupán e képzetek általános mozzanata érdekelhet : egyszerű lényeg, amelynek abszolút ellentéte mint a lényegnek és a lényeg megszüntetésének ellentéte jelenik meg. Az ellentét levetette az esetlegesség látszatát. De a szellemi elv nem válik el a fizikaitól, hiszen a jót és gonoszt egyúttal mint világosságot és sötétséget határozzák meg. Azt látjuk tehát itt, hogy a gondolat elszakad a valóságtól és egyúttal nem úgy szakad el, ahogyan csak a vallásban történik, úgyhogy magát az érzékfelettit ismét érzéki, fogalom nélküli, elszórt módon képzelik ; hanem az érzékinek egész szétszóródása az egyszerű ellentétbe van összefogva, s a mozgást éppilyen egyszerűnek képzelik. Ezek a meghatározások sokkal közelebb esnek a gondolathoz, nem puszta képek ; de az ilyen mítoszok sem tartoznak a filozófiára. Nem a gondolat az első, hanem a túlnyomó a mitikus forma. Minden vallásban ingadozást látunk kép és gondolat között ; az ilyen összekeverés még kívül esik a filozófián.

Ugyanígy a föníciaiak között Szanchuniathon[14] kozgomóniája :

[14] *Sanchuniathonis Fragmenta.* Ed. Richard Cumberland, Londinum 1720. 8., németül J. P. Kasseltől, Magdeburg 1755. 8 (1—4. l.). — Ezek a töredékek Eusebiusnál *(De praeparatione evangelica.* I. 10.) találhatók s egy grammatikusnak, a byblosi Philónnak fordításából származnak, aki Szanchuniathont a föníciaiból lefordította görögre. Philón Vespasianus korában élt ; szerinte Szanchuniathon magas kort ért el.

„A dolgok elvei: egy káosz, amelyben az elemek kifejtetlenül feküdtek egymás alatt, s egy légi szellem. Ez teherbe ejtette a káoszt s vele egy nyálkás anyagot nemzett, mot-ot *(ilúv)*, amely az állatok eleven erőit és magvait foglalta magában. A mot-nak a káosz anyagával való keveredése és az ebből keletkezett erjedés következtében szétváltak az elemek. A tűzrészek a magasba szálltak és a csillagokat alkották. Ezeknek a levegőre gyakorolt befolyásából létrejöttek a felhők. A föld megtermékenyült. A víznek és földnek a mot által rothadásba átment keverékéből keletkeztek az állatok ; tökéletlenek és érzékek nélküliek voltak. Ezek ismét más állatokat hoztak létre, tökéletesebbeket és érzékekkel rendelkezőket. A mennydörgés okozta megrázkódtatás zivatar alkalmából ébresztette életre a magburkaikban alvó első állatokat."

A káldeusok között Berosus :[15] „Az eredeti isten Bél, Omoroka istennő (a tenger), ezek mellett azonban még más istenek is voltak. Bél középen átszelte Omorokát és részeiből az eget és a földet alkotta. Azután maga vágta le saját fejét, s isteni vérének cseppjeiből keletkezett az emberi nem. Az ember megteremtése után Bél elűzte a sötétséget, elválasztotta az eget és a földet, s a világot természetesebb alakjára formálta. Mivel a föld egyes vidékeit nem találta még elég népeseknek, azért egy másik istent arra kényszerített, hogy erőszakot tegyen magán, s véréből több ember és más állatnemek jöttek létre. Az emberek eleinte vadul és kultúra nélkül éltek, mígnem egy „szörny" (Berosus Oannésnek nevezi) „állammá egyesítette őket, művészetekre és tudományokra tanította s általában humanitásra nevelte. A szörny evégből napkeltekor kiszállt a tengerből s napnyugtakor ismét elrejtőzött a hullámok alá."

A mitológia arra is tarthat igényt, hogy a filozofálás egy módja legyen. Voltak filozófusok, akik a mitikus forma segítségével próbálták a filozofémákat közelebb hozni a fantáziához ; a mítosz tartalma a gondolat. A régi mítoszokban azonban a mítosz nem puszta burok ; nem úgy történt, hogy megvolt a gondolat, csak éppen elrejtették. A mi reflektáló modorunkban ez megtörténhetik ; az eredeti költészet azonban nem a próza és költészet szétválasztásából indul ki. Ha filozófusok mítoszokat használtak, ez többnyire úgy történt, hogy megvolt a gondolat és ehhez keresték a képet. Így sok szép mítosza van Platónnak, s mások is mitikusan fejezték ki magukat. Így Jacobi is, aki a keresztény vallás formá-

[15] Berosi *Chaldaïca*, töredékek Josephusnál, Syncellusnál és Eusebiusnál ; Scaliger idevágó gyűjteménye *De emendatione temporum* függelékében ; teljességben Fabriciusnál : *Bibliotheca gracea*. XIV. köt. 175—211. l. (185—190. l.). — Berosus Nagy Sándor korában élt, állítólag Bél papja volt és Babilóniában a templomi archivumokból merített.

jában műveli a filozófiát s ily módon a legspekulatívabb dolgokat mondja. Ez a forma azonban nem felel meg a filozófiának ; annak a gondolatnak, amelynek tárgya önmaga, a gondolat formájában is kell, hogy tárgya legyen magának, fel is kellett emelkednie formájához. Platónt gyakran mítoszai miatt becsülik ; úgy mondják, hogy magasabb zsenit mutatott, mint amire filozófusok egyébként képesek. Úgy vélik, Platón mítoszai kiválóbbak a kifejezés elvont módjánál ; s bizonyos, hogy Platónnak szép előadásmódja van. Pontosabban tekintve a dolgot, egyrészt képtelen magát a gondolat tiszta módján kifejezni, másrészt Platón csak a bevezetésben beszél így, ahol azonban a fődologra tér át, másképpen fejezi ki magát ; a Parmenidésben pl. egyszerű gondolatmeghatározások vannak képszerűség nélkül. Kifelé persze ama mítoszok jó szolgálatot tehetnek : az író leszáll a spekulatív magasságból, hogy könnyebben elképzelhetőt nyújtson ; Platón értéke azonban nem a mítoszokban rejlik. Ha a gondolkodás egyszer annyira megerősödött, hogy önmagában, a maga elemében létezhetik, akkor a mítosz felesleges dísz, amely nem mozdítja elő a filozófiát. Gyakran az emberek csak ezekhez a mítoszokhoz tartják magukat. Így félreértették Aristotelést, mert itt-ott hasonlatokat sző bele előadásába. A hasonlat nem felelhet meg egészen a gondolatnak, mindig még többet tartalmaz. Az írónak az a képtelensége, hogy a gondolatot mint gondolatot mutassa be, ahhoz a segédeszközhöz nyúl, hogy érzéki formában fejezi ki magát. A mítosz nem is akarja elrejteni a gondolatot ; a mitikusnak szándéka ellenkezőleg a gondolat kifejezése, feltárása. Ez a kifejezés, a szimbólum, persze fogyatékos ; aki a gondolatot elrejti a szimbólumban, annak nincs birtokában a gondolat. A gondolat a magát kinyilvánító, a mitikus így nem adekvát közege a gondolatnak. Aristotelés azt mondja :[16] „Azokról, akik mitikusan filozofálnak, nem érdemes komolyan beszélni" ; ez nem az a forma, amelyben a gondolatot elő lehet adni, — csak alsóbbrendű módja a gondolatkifejezésnek.

Ehhez csatlakozik az általános tartalom kifejezésének egy rokon módja : ti. számokban, vonalakban, geometriai ábrákban. Ezek képiesek, de nem konkrétan képiesek, mint a mítoszok. Így azt lehet mondani : az örökkévalóság : kör, — a kígyó, amely saját farkába harap ; ez kép. A szellemnek nincsen szüksége ilyen szimbólumra ; eszköze a nyelv. Vannak népek, amelyek ehhez a kifejezésmódhoz tartották magukat ; de az ilyen formákkal nem jutunk messzire. A legelvontabb meghatározásokat lehet ebben az

[16] Aristotelés, *Metafizika*. III. 4. : *περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφιζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν.*

elemben kifejezni, de a továbbiakban zavar áll elő. Ahogyan a szabadkőműveseknek is vannak szimbólumaik, amelyek mély bölcsesség számba mennek, — mély, ahogyan mélynek mondunk egy kutat, amelynek nem lehet látni a fenekét: — úgy az ember könnyen mélynek tartja azt, ami rejtve van; azt hiszi, valami rejlik mögötte. Ha el van rejtve, akkor az is lehetséges, hogy nincs mögötte semmi: így a szabadkőműveseknél az egészen elrejtett (azaz sokaknak belül is, kívül is), — hogy nincs mögötte semmi, nincs sem különös bölcsességük, sem tudományuk. A gondolat épp ellenkezőleg kifejeződésre törekszik; ez a természete, ez ő maga: világos akar lenni. A kifejeződés nem olyan mint egy állapot, amely lehet is, nem is, úgyhogy a gondolat akkor is gondolat maradna, ha nem nyilvánítják ki; hanem a kifejeződés maga a gondolat léte.

A számok, amint a pythagoreusokkal kapcsolatban megjegyezzük majd, nem megfelelő közegek a gondolat megfogalmazására: így a *μονάς*, *δυάς*, *τριάς* Pythagorasnál. *Μονάς*: egység, *δυάς*: különbség, *τριάς* az egység és a kettősség egysége; $3 = 1 + 2$, de ez már rossz kapcsolat. A két elsőt összeadás köti össze; ez az egység legrosszabb formája. A három mélyebb módon jelenik meg a vallásban mint szentháromság, a filozófiában mint fogalom. A számlálás azonban rossz modorosság.

Beszélünk a kínaiak filozófiájáról is, Fo-hi filozófiájáról; náluk is találkozunk azzal, hogy számokkal fejezik ki a gondolatokat. De a kínaiak meg is magyarázták szimbólumaikat, — tehát kifejtették a meghatározást. Az általános egyszerű absztrakciók minden nép előtt lebegtek, amely némi műveltségre tett szert.

Másodszor még meg kell jegyezni, hogy a vallásban mint olyanban, továbbá a költészetben is foglaltatnak gondolatok. A vallás nem pusztán a művészet módján fejeződik ki, hanem igazi gondolatokat, filozofémákat is tartalmaz. A költészet (az a művészet, amelynek eleme a nyelv) ki is mondja a gondolatot, mint ahogy költőkben mély általános gondolatokat is találunk. A lényegesre vonatkozó általános gondolatokkal mindenütt találkozunk. Különösen a hindu vallásban kifejezetten általános gondolatokat mondanak ki. Azt mondják tehát, az ilyen népeknek tulajdonképpeni filozófiájuk is volt. Hindu könyvekben csakugyan érdekes, általános gondolatokra akadunk; ezek a gondolatok a legelvontabbra szorítkoznak: a keletkezés és elmúlás képzetére, a bennük végbemenő körforgásra. Így ismeretes a főnix képe; általában Keletről származott. Így találunk a régieknél gondolatokat életről és halálról, a létnek az elmúlásba való átmenetéről: az életből jön a halál, a halálból az élet; a létben, a pozitívban magában már benne

foglaltatik a negatív. Éppígy a negatív maga már tartalmazza a pozitívat ; az elevenség minden változása, folyamata ebben van. Ilyen gondolatok azonban csak alkalmilag fordulnak elő, tulajdonképpeni filozofémáknak nem tekinthetők. Filozófiával csak akkor van dolgunk, ha a gondolat mint ilyen minden egyébnek alapjává, abszolútumává, gyökerévé lesz. Az említett jelenségekben nem ez az eset forog fenn.

A filozófiának nincsenek gondolatai valamiről, egy tárgyról, amely már előbb mint szubsztrátum alapul szolgál. A tartalom már maga is gondolat, az általános gondolat, amelynek teljességgel az elsőnek kell lennie ; az abszolútumnak a filozófiában gondolatként kell lennie. A görög vallásban örök szükségszerűséget találunk ; ez abszolút, teljességgel általános viszony, gondolatmeghatározás. Ennek a gondolatnak azonban még szubjektumai vannak maga mellett, csak viszonyt fejez ki ; a szükségszerűség nem maga az igazi, mindent átfogó lét. Tehát ez a mód sem tartozik munkánk körébe. Így beszélhetnénk Euripidés, Schiller, Goethe filozófiájáról. De az ilyen gondolatok mind — általános felfogásmódok az igazról, az ember rendeltetéséről, az erkölcsösről stb. — részint csak hozzávetőlegesek, részint nem is kapták a gondolat tulajdonképpeni formáját, mintha az, amit így kimondottak, a végső, az abszolút alap volna. A hinduknál össze-vissza megy minden, ami a gondolatra vonatkozik.

Harmadszor nem tartozik ránk az a filozófia sem, amelyet egy valláson belül találunk. Nemcsak a hindu vallásban, hanem az egyházatyáknál és skolasztikusoknál is találunk mély spekulatív gondolatokat magának Istennek természetéről. A dogmatika történetében lényeges érdek fűződik az ilyen gondolatok megismeréséhez, de a filozófia történetére nem tartoznak. A skolasztikusokról azonban nagyobb mértékben kell tudomást vennünk, mint az egyházatyákról. Ezek nagy filozófusok voltak ugyan, akiknek sokat köszönhet a kereszténység kialakulása. Spekulatív gondolataik azonban egyrészt más filozófiákból vannak merítve, amelyeket ennyiben külön kell szemügyre venni, így platóni gondolatokat ; másrészt a spekulatív gondolatok magának a vallásnak spekulatív tartalmából származnak, amely mint tanítás magának az egyháznak alapul szolgál s mindenekelőtt a hithez tartozik. Ezek a gondolatok tehát egy előfeltevésen alapszanak. Nem tekinthetők tulajdonképpeni filozófiának, azaz önmagára támaszkodó gondolatnak, hanem ennek a már szilárdnak feltételezett felfogásnak szolgálatában tevékenyek, — akár más felfogások és filozofémák cáfolatára, vagy pedig azért, hogy ellenük saját vallási tanításukat filozófiailag megvédelmezzék ; — úgyhogy a gondolat nem mint a

végső tényező, mint a tartalom abszolút csúcsa, mint a bensőleg meghatározódó gondolat ismeri meg magát és mutatkozik meg. A tartalom már magában igaz, nem a gondolaton nyugszik. Az értelem nem fogja fel a vallás igazságait ; ha észnek nevezi magát (mint felvilágosodás) és feltétlen úrnak ismerte meg magát, akkor tévedett. A keresztény vallás tartalmát csak spekulatív módon lehet felfogni. Ha tehát az egyházatyák az egyház tanításán belül gondolkoztak, akkor gondolataik nagyon spekulatívak ; de a tartalmat nem a gondolkodás mint olyan igazolja. E tartalom végső igazolása az egyház tanítása volt. Itt a filozófia egy szilárd tanítási fogalmon belül mozog ; ez nem az a gondolkodás, amely szabadon magából indul ki. Így a skolasztikusoknál sem magából konstruálóidik a gondolat, hanem előfeltevésekre vonatkozik. A skolasztikusoknál mégis a gondolkodás már inkább önmagán nyugodott, de nem kerülhetett ellentétbe az egyház tanításával. A kettőnek egyeznie kellett és egyezett is ; de a gondolatnak magából kellett bebizonyítani azt, amit az egyház már igaznak vallott.

Így elválasztjuk azt, ami rokon a filozófiával. Egyszersmind figyelmeztettünk ennek a rokonságnak azokra a mozzanataira, amelyek a filozófia fogalmához tartoznak, de részben elkülönülnek tőle. S így megismerhetjük ebből a filozófia fogalmát.

c) A filozófia elválasztása a populáris filozófiától

A filozófiával rokon két szféra közül az egyik (a különös tudományok) azért nem volt a filozófiához számítható, mert azt a fogyatékosságot láttuk benne, hogy mint önálló látás, önálló gondolkodás a véges anyagban volt elmerülve, mint a véges megismerésére irányuló tevékenységnek nem a tartalma, hanem csak a formális, szubjektív mozzanata közös a filozófiával. A második szférát, a vallást, azért nem számíthattuk a filozófiához, mivel csak a tartalma, az objektív mozzanat közös a filozófiával, az önálló gondolkodás nem lényeges mozzanata, hanem a tárgy képies formájú vagy történeti. A filozófia a két mozzanat egységét, kölcsönös áthatását követeli ; egyesíti e két oldalt : az élet vasárnapját, amikor az ember alázatosan lemond magáról, és a hétköznapot, amikor az ember a saját lábán áll, úr, és saját érdekei szerint cselekszik.[p] Egy harmadik látszólag egyesíti a két mozzanatot : ez a *populáris filozófia*. Általános tárgyakkal foglalkozik, istenről és világról filozofál ; azután meg a gondolkodás tevékeny is abban, hogy megismerjen ilyen tárgyakat. De ezt a filozófiát is még mellőznünk kell. Ide számíthatók Cicero írásai. Olyan filozofálás ez, amelynek megvan a helye, s amely kitűnő dolgokat mond. Sok

élet- és lelki tapasztalatra tett szert, lelkéből merítette az igazat, miután látta, mi történik a világban. Művelt szellemmel beszél az ember legnagyobb kérdéseiről, így nagyon kedveltté lesz. Más szempontból rajongókat, misztikusokat lehet ide számítani. Kifejezik mély áhítatukat, a magasabb régiókban szereztek itt tapasztalatokat ; a legmagasabb tartalmat ki tudják majd fejezni ; az előadás módja vonzó lesz. Ilyenek Pascal írásai ; *Gondolatai*ban a legmélyebb bepillantások találhatók.

Ennek a filozófiának azonban van még egy fogyatékossága a filozófia tekintetében. A végső mozzanat, amelyre appellál (mint újabb időkben is) az, hogy ezt a természet ültette az emberbe. Ezzel Cicero nagyon bőkezű. Most morális ösztönről beszélnek, de ezt érzésnek nevezik. Így mondják most, hogy a vallásnak nincs objektív alapja, hanem vallásos érzésen alapszik: a végső alap az ember közvetlen tudata istenről. Cicero gyakran használja ezt a kifejezést : *consensus gentium;* ezt a hivatkozást újabban többé vagy kevésbé elhagyják, mert a szubjektumnak önmagára kell támaszkodnia.[r] Először az érzést veszik igénybe, azután jönnek az érvek, okoskodások róla ; ezek azonban maguk is csak valami közvetlenre appellálhatnak. Önálló gondolkodást persze megkövetelnek itt,[s] a tartalmat is az én-ből merítik, de nekünk ezt a módot szintén ki kell zárnunk a filozófiából. Mert a forrás, amelyből a tartalmat merítik, ugyanolyan természetű, mint amaz első szférákban. Az elsőben a forrás a természet ; a másodikban a szellem, de a forrás tekintély, a tartalom adva van, az áhítat csak pillanatnyilag szünteti meg ezt a külsőlegességet. A forrás : szív, vágyak, képességek, természetes létünk, jogérzékem, istenérzésem. A tartalomnak csak természetes alakja lehet. Érzésemben minden megvan, de a mitológiában is megvan minden tartalom ; ám egyikben sincs meg igaz módon.[t] A törvényekben, a vallás tanításaiban határozottabb módon válik tudatossá ez a tartalom ; az érzelemben a szubjektív önkény vegyül még a tartalomba.

3. *A filozófiának és történetének kezdete*

A filozófiában a gondolat, az általános mint tartalom : minden lét. Ezt az általános tartalmat meg kell határozni ; kitűnik majd, hogyan lépnek fel e tartalom meghatározásai fokozatosan a filozófia történetében. Először ezek a meghatározások közvetlenek lesznek, később az általánost az önmagát végtelenül meghatározónak kell felfogni. Miután így meghatároztuk a filozófia fogalmát, a kérdés az, hol kezdődik a filozófia és története.

a) A gondolkodás szabadsága mint a kezdet feltétele

Az általános válasz a mondottak után : a filozófia ott kezdődik, ahol az általánost a mindent átfogó létezőnek fogják fel, vagyis ahol a létezőt általános módon fogalmazzák meg, ahol a gondolkodás gondolása lép fel. Hol történt ez meg? Hol kezdődött ez? Ez a kérdés történeti mozzanata. A gondolkodásnak magáért-valónak kell lennie, szabadságában kell egzisztenciára jutnia, el kell szakadnia a természetestől s az elmerültségből ki kell lépnie a szemléletbe. A gondolkodásnak mint szabad gondolkodásnak magába kell szállania ; ezzel tételezve van a szabadság tudata. A filozófiát tulajdonképp ott kell kezdeni, ahol az abszolútum már nem képzet, hanem a tiszta gondolat — nem pusztán az abszolútumot gondolja, — ennek eszméjét ragadja meg : azaz a létet (maga a gondolat is lehet az), amelyet a dolgok lényegének ismer meg, mint mindennek abszolút totalitását és immanens lényegét fogja fel ; — ezzel, ha egyébként mint külső lét volna is, mégis mint gondolatot ragadja meg. Így az az egyszerű, nem érzéki lény, amelyet a zsidók Istennek gondoltak — (minden vallás gondolkodás), — nem tárgya a filozófiának ; de pl. az ilyen tétel : a dolgok lényege vagy elve a víz, vagy a tűz, vagy a gondolat, igenis az.

Ez az általános meghatározás, az önmagát tételező gondolkodás, elvont meghatározottság. Ez a meghatározás a filozófia kezdete, s ez egyúttal valami történeti, egy nép konkrét alakja, amelynek elve az, amit mondottunk. Egy nép, amelyben megvan a szabadság e tudata, létezését erre az elvre alapítja. A nép törvényhozásának, egész állapotának csakis abban a fogalomban van az alapja, amelyet a szellem alkot magának magáról, azokban a kategóriáiban, amelyeket a magáéinak tud. Ha azt mondjuk, hogy a filozófia fellépéséhez a szabadság tudata szükséges, akkor annak a népnek, amelynek körében filozófia kezdődik, szükségképp ez az elv az alapja ; gyakorlatilag összefügg ezzel, hogy igazi szabadság, politikai szabadság virágozzék ki. Ez csak ott kezdődik, ahol az egyén magáért-valósága szerint egyénnek tudja magát, olyan általánosnak, olyan lényegesnek, amelynek mint egyénnek végtelen értéke van : vagyis ahol a szubjektum elérte a személyiség tudatát, tehát teljesen magáért-valósága szerint akar számítani. Ebben bennefoglaltatik a tárgynak, — az abszolút, az általános lényeges tárgynak szabad gondolása. Gondolkodni annyi, mint valamit az általánosság formájába hozni ; magát gondolni annyi, magát magában általánosnak tudni, magának az általános meghatározását adni, magát magára vonatkoztatni. Ebben benne foglaltatik a gyakorlati szabadság eleme. A filozófiai gondolkodásnak mindjárt

megvan az az összefüggése, hogy a gondolat mint gondolkodás előtt általános tárgy van, hogy a gondolat az általánost teszi tárgyává, vagyis hogy a tárgyi (das Gegenständliche) mint az általános határozódik meg. Ama természetes dolgok egyediségét, amelyek az érzéki tudatban vannak, mint valami általánost határozza meg, mint gondolatot, mint objektív gondolatot ; — ez az objektív, de mint gondolat. Másodszor hozzátartozik az, hogy az általánost most megismerem, meghatározom, tudom. Tudó, megismerő viszony az általánoshoz csak annyiban áll elő, amennyiben magamnak tartom, fenntartom magamat. Amennyiben a tárgyi velem szemben megmarad mint tárgyi, s én egyúttal gondolom azt, annyiban az enyém : s ámbár az én gondolkodásom, számomra mégis az abszolút általános ; benne vagyok, benne foglaltatom ebben az objektívban, végtelenben, tudatom van róla, s megállok a tárgyiság álláspontján.

Ez a politikai szabadság általános összefüggése a gondolat szabadságának felléptével. A történelemben tehát a filozófia csak ott lép fel, ahol és amennyiben szabad alkotmányok alakulnak. A szellemnek el kell válnia természetes akarásától, az anyagban való elmerültségétől. A világszellem kezdeti alakja, amely megelőzi az elválásnak azt a fokát, a szellem és a természet egységének foka, amely mint közvetlen nem az igaz. Ez a keleti lényeg általában. A filozófia a görög világban kezdődik.[u]

b) A Keletnek és filozófiájának leválása

Az első alakról néhány magyarázatot kell adnunk. A szellem tudat, valami akaró, kívánó. Ha az öntudat ezen az első fokon áll, akkor képzelésének, akarásának köre véges. Mivel tehát az értelem itt véges, azért a szellemnek és a természetnek az az egysége nem a tökéletes állapot. A célok még nem általánosak magáért-valóságuk szerint. Ha a jogot, az erkölcsöst akarom, akkor egy általánost akarok, az általános jellege kell, hogy legyen alapja. Ha egy népnek jogon alapuló törvényei vannak, akkor az általános szolgál tárgyul ; ennek előfeltevése a szellem megerősödése. Ha az akarat valami általánost akar, akkor kezd szabad lenni. Az általános akarás a gondolkodásnak a gondolkodásra (az általánosra) való vonatkozásait tartalmazza ; így a gondolkodás önmagánál van. A nép szabadságot akar, vágyait alárendeli a törvénynek ; előbb az akarat tárgya csak valami különös. Az akarat végessége a keleti emberek jellemző vonása ; az akarat tehát mint véges akarja

magát, még nem fogta fel magát mint általános. Így csak az úr és a szolga rendje létezik, ez a deszpotizmus szférája. A félelem az uralkodó kategória általában. Az akarat nem szabad ettől a végestől, mert a gondolkodás még nem szabad magáért-valósága szerint; az akarat tehát megfogható ennél a végesnél, a véges negatívan tételezhető. A negációnak ez az érzése — hogy valami nem lehet tartós — a félelem; a szabadság az, hogy az ember nincs a végesben, hanem a magáért-való-létben, ezt nem lehet megtámadni. Az ember félelemben él, vagy a félelem által uralkodik az embereken; mind a kettő egyazon fokon áll. A különbség csak az akarat nagyobb energiája, amely odáig mehet, hogy minden végest feláldoz egy különös célért.

A vallásnak szükségképpen ugyanaz a jellege van; a fő mozzanat az Úr félelme, ezen nem megy túl. „Az Úr félelme a bölcsesség kezdete", ez helyes; az embernek ezzel kellett kezdenie — a véges célokat a negatív meghatározásában kellett tudnia. Az embernek azonban le kellett győznie a félelmet a véges célokról való lemondás által. Amennyiben a vallás megnyugvást ad, ez maga a végesben elfogódott. A kiengesztelés fő módját olyan természeti alakulatok alkotják, amelyeket megszemélyesítenek és tisztelnek. A természeti tartalom fölé a tudat egy végtelenhez emelkedik. A fő meghatározás akkor a félelem attól a hatalomtól, amellyel szemben az egyén csak lényegtelennek tudja magát." Ez a függőség két alakot ölthet, sőt az egyik szélsőségből át kell mennie a másikba. Ez a véges, amely a tudat számára van, a végesnek mint végesnek alakjával bírhat, vagy végtelenné válhatik, de ez csak absztraktum. Az akarat passzivitásáról, a rabszolgaságról így (a gyakorlatban) az ember átmegy az akarat energiájára, amely azonban csak önkény. Éppígy találjuk a vallásban a legmélyebb érzékiségbe való süllyedést mint istentiszteletet, s azután a menekülést a legüresebb absztrakcióhoz mint a végtelenhez. A mindenről való lemondás fensége előfordul a keleti embereknél, kiváltképpen a hinduknál; gyötrik magukat, átmennek a legbensőbb absztrakcióba. Így hinduk tíz évig nézik orruk hegyét, körülállók táplálják őket, minden további szellemi tartalom nélkül valók; csak a tudatos absztrakciót testesítik meg, amelynek tartalma tehát egészen véges. Ez tehát nem a szabadság talaja." A despota végrehajtja ötleteit, — bizonyára a jót is, de nem mint törvényt, hanem mint önkényét.

A szellem a Keleten kel ugyan fel, de a viszony még olyan, hogy a szubjektum nem személy, hanem az objektív szubsztanciálisban (amelyet részben érzékfelettinek, részben bizonyára materiálisabbnak is képzelnek) mint negatív és elmerülő jelenik meg. A legmagasabbat, amihez az egyéniség eljuthat, az örök üdvösséget,

a szubsztanciában való elmerültségnek képzelik, a tudat s így a szubsztancia és egyéniség közötti különbség elmúlásának, tehát megsemmisülésnek. A viszony tehát szellemtelen, hiszen a viszony legfőbb mozzanata a tudattalanság. E szubsztanciával szemben egzisztál az ember, egyénnek találja magát, — a szubsztancia azonban az általános, az egyén az egyes ; amennyiben tehát az ember nem érte el azt az üdvösséget, s különbözik a szubsztanciától : kiesik az egységből, nincs értéke, csupáncsak akcidentális, jogtalan, csak-véges. A természet által meghatározottnak találja magát, pl. a kasztokban ; az akarat itt nem szubsztanciális akarat : hanem önkény, amely átadja magát a külső és belső esetlegességnek, — az affirmatív csak a szubsztancia.

Nemeslelkűség, a jellem nagysága és fensége nincsenek ugyan kizárva, de csak mint természeti meghatározottság vagy önkény jelentkeznek, — nem mint az erkölcsiség, törvényesség objektív meghatározásai, amelyeket mindenkinek tiszteletben kell tartania, amelyek mindenki számára érvényesek s amelyeken épp ezzel mindenkinek elismertetése alapul. A keleti szubjektumnak így megvan a függetlenség előnye. Semmi sem szilárd. Amilyen határozatlan a keletiek szubsztanciája, olyan határozatlan, szabad, független lehet jellemük is. Ami számunkra igazságosság, erkölcsiség, ott is megvan az államban, — szubsztanciális, természetes, patriarchális módon, nem szubjektív szabadságban. Nem létezik sem lelkiismeret, sem morál ; csak természetes rend van, amelyben a legrosszabbal a legfőbb nemességet is fenntartja.

Ennek következménye az, hogy itt nem lehetséges semmiféle filozófiai megismerés. Ehhez szükséges a szubsztanciára, az általánosra vonatkozó tudás, amely tárgyi jellegű, — amely, amennyiben én gondolom és kifejtem, magáért-valósága szerint tárgyi marad ; úgyhogy a szubsztanciálisban van egyúttal az én meghatározásom, affirmatív módon benne foglaltatom, — úgyhogy nem csupán az én szubjektív meghatározásaim, gondolataim (tehát véleményeim), hanem éppúgy, ahogyan az én gondolataim, az objektívnak gondolatai is, szubsztanciális gondolatok.

A keleti gondolkodást így ki kell zárni a filozófia történetéből. Egészben azonban mégis némi ismeretet akarok adni róla, különösen a hinduról és kínairól. Máskor mellőztem ezt,[17] mert csak rövid ideje vagyunk abban a helyzetben, hogy ítélhetünk róla. Azelőtt nagyon felfújták a hindu bölcsességet, anélkül hogy tudták volna, mi is van benne. Csak most tudják ezt, s természetesen megfelel az általános jellegnek.

[17] Az 1825—1826. évi előadásokban.

c) A filozófia kezdete Görögországban

A tulajdonképpeni filozófia a Nyugaton kezdődik. Csak a Nyugaton támad az öntudatnak ez a szabadsága, merül magába a természetes tudat és száll így magába a szellem. A Kelet fényében csak eltűnik az egyén ; a fény csak a Nyugaton lesz a gondolat villámává, amely beleüt önmagába s innen teremti meg világát. A Nyugat üdvössége ezért úgy van meghatározva, hogy benne a szubjektum mint olyan kitartson és a szubsztanciálisban megmaradjon. Az egyes szellem mint általános ragadja meg létét ; az általánosság ez a magára való vonatkozás. Ez a magánál-való-lét, az énnek ez a személyisége és végtelensége a szellem léte ; *ilyen* és nem lehet más.[x] Egy nép léte abban van, hogy szabadnak tudja magát és csak mint általános van ; ez egész erkölcsi és egyéb életének elve. Könnyen megértjük ezt egyes példán : lényeges létünket csak úgy tudjuk elképzelni, hogy alapfeltétele a személyes szabadság. Ha a fejedelem puszta önkénye törvény volna s a fejedelem rabszolgaságot akarna bevezetni, akkor az a tudatunk volna, hogy az lehetetlen. Mindenki tudja, hogy nem lehet rabszolga. Álmosnak lenni, élni, hivatalnoknak lenni — ez nem lényeges létünk, de igenis az, hogy nem vagyunk rabszolgák. Ez egy természetes lét jelentését kapta. Így a Nyugaton a tulajdonképpeni filozófia talaján vagyunk.

Mivel vágyamban mástól függök s létemet egy különösségbe helyezem, azért ilyen létemben nem vagyok egyenlő magammal ; mert én én vagyok, az egészen általános, de egy szenvedélyben elfogódva. Ez önkény, formális szabadság, amelynek tartalma a vágy. Az igazi akarat célját, a jót, az igazságost, — ahol szabad, valami általános vagyok, s a többiek is szabadok, hozzám hasonló én-ek, ahol tehát szabad embereknek szabad emberekhez való viszonya áll fenn, s ezzel lényeges törvények, az általános akarat meghatározásai, igazságos alkotmány van tételezve ; — ezt a szabadságot csak a görög népben találjuk. Ezért kezdődik itt a filozófia.

Görögországban látjuk a reális szabadság felvirágzását, de egyúttal még meghatározott formában, egy korlátozással terhelten, mivel még voltak rabszolgák és az államok a rabszolgasághoz voltak kötve. A Kelet, Görögország és a germán világ szabadságát egyelőre felületesen a következő absztrakciókban határozhatjuk meg : A Keleten csak egy ember szabad (a despota), Görögországban néhányan szabadok, a germán életben áll a tétel, hogy mindenki szabad ; azaz az ember mint ember szabad. Mivel azonban az egyes ember a Keleten nem lehet szabad, mert ehhez az kellene, hogy a többiek is szabadok legyenek, azért ott csak vágy, önkény,

formális szabadság, az öntudat elvont egyenlősége található, én = én. Mivel Görögországra a részleges tétel áll, azért az athéniek, a spártaiak szabadok, de a messénébeliek és helóták nem. Láthatjuk, miben van e „néhányan" alapja. A „néhányan" a görög szemléletnek különös módosulásait tartalmazza, ezeket a filozófia történetére vonatkozóan kell szemügyre vennünk. Ha ezeket a különbségeket vizsgáljuk, ez nem egyéb, mint hogy áttérünk a filozófia történetének felosztására.

C) A FILOZÓFIA TÖRTÉNETÉNEK FELOSZTÁSA, FORRÁSAI, TÁRGYALÁSMÓDJA

1. *A filozófia történetének felosztása*

Ha tudományosan fogunk a munkához, ez a felosztás maga kell, hogy szükségszerűnek mutatkozzék. Általánosságban a filozófia történetének tulajdonképpen csak két korszakát kell megkülönböztetnünk, a görög és a germán filozófiát, mint ahogy megkülönböztetünk antik és modern művészetet. A germán filozófia a filozófia a kereszténységen belül, amennyiben ez a germán nemzetek sajátja. A keresztény-európai népeknek, amennyiben a tudomány világához tartozunk, összességükben germán műveltségük van; mert Itália, Spanyolország, Franciaország, Anglia stb. a germán nemzetek által új alakot kaptak. A görögség belenyúlik a római világba is, s beszélnünk kell a római világ talaján fakadt filozófiáról; de a rómaiak nem hoztak létre sajátos filozófiát, mint ahogy sajátos költőik sincsenek. Csak befogadók, utánzók voltak, gyakran szellemes formában. Még vallásuk is a görögből származik; a római vallás sajátossága nem közeledik a filozófiához és a művészethez, hanem kevésbé filozófiai és kevésbé művészi. Ha mármost a filozófia történetének kiindulópontját úgy lehet kifejezni, hogy istent a közvetlen, még ki nem fejtett általánosságnak fogjuk fel, célja (korunk célja) pedig az abszolútumnak szellemként való felfogása, amihez az ennyiben rest világszellemnek két és félévezredes munkája révén jutottunk el: akkor könnyű számunkra az egyik meghatározástól továbbmenni a másikhoz a hiány felmutatása által, — a történelem folyamán azonban ez nehéz.[v]

Ama két fő ellentétet közelebbről kell meghatározni. A görög világ a gondolatot az eszméig fejlesztette, a keresztény-germán világ ellenben a gondolatot mint szellemet fogta fel; eszme és szellem a különbségek. Közelebbről ez a továbbhaladás a követ-

kező. Mivel a még meghatározatlan és közvetlen általános (isten), a lét, az objektív gondolat, amely féltékenységében semmit sem tűr meg maga mellett, minden filozófia szubsztanciális alapja ; ez pedig nem változik, hanem csak jobban magába mélyed s a meghatározások e kifejtése által megnyilatkozik és tudatosul : azért a fejlődés különös jellegét a filozófia *első* korszakában úgy jelölhetjük meg, hogy ez a kifejtés a meghatározásoknak, figurációknak, elvont minőségeknek elfogulatlan következése abból az egyszerű alapból, amely magánvalósága szerint már mindent tartalmaz.

A *második* fok ezen az általános alapon ezeknek az így kifejtett meghatározásoknak összefoglalása eszmei, konkrét egységgé a szubjektivitás módján. Amaz első meghatározások ugyanis absztrakciók voltak, most az abszolútumot mint az önmagát meghatározó általánost, mint a tevékeny gondolatot, nem mint az ebben a meghatározottságban levő általánost fogják fel. Így mint a meghatározottságok totalitása, mint konkrét egyediség van meghatározva. Anaxagoras *νοῦς*-ával, még inkább Sókratésnél, egy szubjektív totalitás kezdődik, amelyben a gondolkodás megragadja magát, s a gondolkodó tevékenység az alap.

A *harmadik* azután az, hogy ez az elvont totalitás, a tevékeny, meghatározó, megkülönböztető gondolat által realizálódva, maga is ama különböző meghatározásaiban tételezi magát, amelyek mint eszmeiek sajátjai. Mivel ezek a meghatározások elválasztatlanul foglaltatnak az egységben, tehát mindegyik egyben a másik is, azért ezek az ellentétes mozzanatok maguk is totalitásokká emelkednek. Az ellentétnek egészen általános formái az általános és az egyes ; vagy más formában a gondolkodás mint olyan és a külső realitás, az érzet, az észrevevés. A fogalom az általános és a különös azonossága. Ez a kettő azután maga is mint magában konkrét tételeződik, úgyhogy az általános önmagában az általánosság és különösség egysége, s ugyanígy a különösség. Az egység így mind a két formában tételezve van. Az egészen konkrét általános a szellem, az egészen konkrét egyes a természet. Az elvont mozzanatok csak maga az egységük révén lehetnek teljesekké.[z] Itt tehát bekövetkezett az, hogy mindegyik különbség a totalitás egy rendszerévé emelkedett, amelyek mint sztoikus és epikureus filozófia állnak egymással szemben.[aa] A sztoicizmusban a tiszta gondolat fejlődik totalitássá. Ha a másik oldal szellemmé, a természetes lét, az érzet totalitássá lesz, akkor előttünk van az epikureizmus.[ab] Minden meghatározás a gondolkodás totalitásává, a filozófia egy rendszerévé alakult ki. E szféra elfogulatlanságában ezek az elvek külön-külön önállóan mint két filozófia jelennek meg, amelyek ellentétbe jutnak egymással. Magánvalósága szerint a kettő azonos, maguk azonban

ellentétesnek tekintik magukat ; s az eszme is, mint a tudás tárgya, egyoldalúan van meghatározva.

A magasabb azután e különbségek egyesítése. Ez történhetik megsemmisülésük révén, a szkepticizmusban ; a magasabb azonban az affirmatív, az eszme a fogalomhoz való viszonyában. A fogalom az az általános, amely magában meghatározza magát, de ebben is megmarad egységében, ama meghatározásainak eszmeiségében és átlátszóságában, amelyek nem lesznek önállókká. A további a fogalom realitása, az, hogy maguk a különbségek totalitásokká lesznek. A *negyedik* fok az eszme egyesítése, az, hogy mindezek a különbségek mint totalitások mégis egyúttal a fogalomnak egyetlen konkrét egységévé mosódnak el. Ez az összefoglalás először csak általános módon történik az általánosságnak ebben az elfogulatlan elemében ; az általános eszményt elfogulatlan módon fogják fel.

Eddig az eszméig jutott el a görög világ. Kialakított egy eszményi értelmi világot, ez pedig az alexandriai filozófia ; ezzel beteljesedett a görög filozófia, elérte rendeltetését. Ha ezt a fejlődési menetet képszerűen akarjuk érzékeltetni, akkor *A)* a gondolkodás *α)* általában elvont, mint az általános tér ; így az üres tért gyakran az abszolút térnek veszik. *β)* Ekkor megjelennek a legegyszerűbb térmeghatározások ; kezdjük a ponttal, áttérünk a vonalra, szögre. *γ)* A harmadik : összekapcsolásuk a háromszöggé ; ez konkrét ugyan, de még a síknak ebben az elvont elemében tartva, — az első még formális totalitás, határolás ; megfelel a *νοῦς*-nak. *B)* A további az, hogyha a háromszög körülzáró vonalainak mindegyikét ismét síkká fejlesztjük, az a háromszög totalitásává, az egész idommá alakul ki, amelyhez tartozik, — realizálódás az egésznek oldalaiban, mint szkepticizmus, sztoicizmus. *C)* Az utolsó az, hogy ezek a síkok, oldalháromszögek egy testté, totalitássá záródnak össze. Csak a test teljes térmeghatározás, megkettőzése a háromszögnek ; amennyiben a háromszög a testen kívül van, ez a példa nem megfelelő.

A görög filozófia vége az újplatónikusokban a gondolatnak, az üdvösségnek befejezett birodalma, az eszmények magánvaló világa, amely azonban nem valóságos, mert az egész általában csak az általánosság elemében van. Ebből a világból még hiányzik az egyediség mint olyan, amely a fogalom lényeges mozzanata. A valósághoz hozzátartozik, hogy az eszme két oldalának azonosságában az önálló totalitás mint negatív is tételeztessék. Csak ez a magáért-való negáció, amely szubjektivitás, abszolút magáért-való-lét, emeli az eszmét szellemmé. A szellem a magáról tudó szubjektivitás ; de csak annyiban szellem, amennyiben tárgyát — s ez ő maga —

totalitásnak tudja és magáért-valósága szerint totalitás. Azaz a két háromszög, amely fent és lent a hasábon van, ne legyen kettő, hanem egységben hassák át egymást; — vagyis a testtel keletkezik a különbség a középpont és a testi kerület között. A reális testiségnek ez az ellentéte a középponttal mint az egyszerűvel most lép fel; s a totalitás a középpont és a szubsztancialitás egyesülése, — de nem elfogulatlan egyesülése, hanem olyan, hogy a középpont tudó az objektívvel szemben, hogy a szubjektív a szubsztanciálissal szemben.[ac] Így akkor az eszme ez a totalitás, s a magát tudó eszme lényegileg különbözik a szubjektivitástól. Ez magáért-valósága szerint tételeződő, de úgy, hogy mint ilyent magáért-valósága szerint szubsztanciálisnak gondoljuk. Először csak formális; de reális lehetősége a szubsztanciálisnak, a magánvalósága szerint általánosnak, meghatározása az, hogy realizálódjék, hogy a szubsztanciával azonosnak tételeződjék. E szubjektivitás, negatív egység, abszolút negativitás által az eszmény már nemcsak a mi tárgyunk, hanem önmagának is a tárgya. Ez az elv a keresztény világban jelent meg. A modern elvben így a szubjektum magáért-valósága szerint, az ember mint ember szabaddá lesz; erre a meghatározásra vonatkozik az a felfogás, hogy végtelen rendeltetése szubsztanciálissá válni az által a természete által, hogy szellem. Istent szellemnek tudjuk, aki önmagában megkettőződve, de ezt a különbséget éppígy megszüntetve, magáért-való, s magánál-valóságában e különbségben van.[ad] A világ feladata általában, hogy a szellemmel kibéküljön, hogy magát felismerje benne. Ez a feladat a germán világra hárul.

E feladat első kezdete a vallásban van. A vallás ennek az elvnek mint valóságos létezésnek szemlélete és hite, még mielőtt megismerjük. A keresztény vallásban ez az elv inkább az érzés, a képzet formájában jelenik meg;[ae] lényege az, hogy az ember mint ember az örök üdvösségre van rendelve, hogy tárgya az isteni kegyelemnek, irgalomnak, az isteni érdeklődésnek, — azaz hogy az embernek feltétlenül végtelen értéke van. Közelebbről ez az elv abban van, hogy a kereszténységben benne foglaltatik a Krisztus által az embereknek kinyilatkoztatott dogma az isteni és az emberi természet egységéről. Ember és Isten, az objektív és a szubjektív eszme itt egy. Más alakban megvan ez a bűnbeesésről szóló elbeszélésben; eszerint a kígyó nem csalta meg az embert; mert Isten azt mondja: „Ímé az ember olyanná lett, mint mi közülünk egy, jót és rosszat tudván." A szubjektív elvnek és a szubsztancialitásnak ez az egysége a fontos; a szellem folyamata az, hogy a szubjektumnak ez az egysége levesse közvetlen módját és a szubtanciálissal azonossá váljék. Az ember célja eszerint a legnagyobb tökéletes-

ség. Azt látjuk ebből, hogy a vallási képzetek és a spekuláció nincsenek oly távol egymástól, mint rendszerint hiszik. S én azért idézem ezeket a képzeteket, hogy ne szégyenkezzünk miattuk, noha beletartozunk ebbe a keresztény világba ; s ha túl vagyunk rajtuk, — hogy ne szégyenkezzünk a régebbi keresztény korban élő őseink miatt, akik oly nagy tisztelettel viseltettek e képzetek iránt.

Az első az, hogy két totalitás van, — a szubsztancia megkettőződése, ennek azonban most az a jellege, hogy a két totalitás már nem esik széjjel, hanem azt éppenséggel egymásra való vonatkozásában követeljük. Ha előbb a sztoicizmus és az epikureizmus önállóan léptek fel — negativitásuk volt a szkepticizmus — s végül megvolt a kettőnek magánvaló általánossága is : most ezeket a mozzanatokat különböző totalitásoknak tudjuk és ellentétükben mint *egy* kell tételeződniök. Itt előttünk van a tulajdonképpeni spekulatív eszme, a fogalom a maga meghatározásaiban, amelyek mindegyike totalitássá realizálódott s teljességgel egymásra van vonatkoztatva. Tulajdonképpen tehát két eszménk van, a szubjektív eszme mint tudás, s azután a szubsztanciális konkrét eszme ; s ennek az elvnek kifejtése, kialakítása, hogy a gondolat tudatára jöjjön, a modern filozófia érdeke. Itt tehát a meghatározások konkrétabb természetűek, mint a régieknél. Ez az ellentét, amellyé az oldalak kiéleződtek, legáltalánosabb jelentésében felfogva, a gondolkodás és lét, egyéniség és szubsztancialitás ellentéte, — hogy magának a szubjektumnak szabadsága ismét a szükségszerűség körében álljon, — a szubjektum és objektum, természet és szellem ellentéte, amennyiben tudniillik a szellem, mint véges, ellentétes a természettel. A követelés az, hogy ellentétében ismerjük fel egységét ; ez az alapja a kereszténységben keletkezett filozófiának.

A görög filozofálás elfogulatlan, mert még nincs tekintettel a lét és gondolkodás ezen ellentétére, mert ez még nem létezik számára. Filozofálnak, gondolkodnak, a gondolat által okoskodnak ; úgyhogy a gondolkodásban ez a tudattalan előfeltevés rejlik, hogy a gondolkodás egyben a lét. Vannak a görög filozófiának olyan fokai is, amelyek látszólag ugyanazon az állásponton vannak, mint egyes keresztény filozófiák. Látjuk majd a görögöknél nemcsak a szofista, hanem az újakadémikus és szkeptikus filozófiát is, amelyek általában felállították azt a tanítást, hogy az igaz nem ismerhető meg. Ugyanaz lehetnének tehát, mint a szubjektivitás újabb filozófiái abban az értelemben, hogy minden gondolati meghatározás csak szubjektív jellegű, úgyhogy ezzel még nem ítélkezünk az objektivitásról. Van azonban egy lényeges különbség. A régi filozófiák azt mondották : mi csak látszóról tudunk, s ezzel az egész lezárult ; nincs a háttérben még egy magánvaló, egy világon túli, amelyről

szintén tudunk, de nem fogalmi, megismerő módon. A gyakorlatra nézve általában elismerték az újakadémikusok és a szkeptikusok, hogy a látszó szerint kell igazodni. Azonban az, hogy a látszót szabályul és mértékül vesszük az életben és szerinte igazságosan, erkölcsösen, értelmesen cselekszünk (pl. a gyógyítás művészetében is), ez nem a létezőre vonatkozó tudás ; csak látszó szolgál neki alapul. Ezzel tehát nem állítják egyszersmind, hogy az az igazról való tudás. Az újabb kor csak-szubjektív idealistáinak még más tudásuk is van — olyan tudásuk, amely nem a gondolkodás, a fogalom által van, hanem közvetlen tudás, hit, szemlélet, sóvárgás egy másvilág után (így Jacobi). A régi filozófusokban nincs ilyen sóvárgás, hanem tökéletesen kielégülnek és megnyugszanak abban a bizonyosságban, hogy csak a látszó a tudás tárgya. E tekintetben pontosan szem előtt kell tartani az álláspontokat, különben az eredmények azonossága abba a tévedésbe ejt bennünket, hogy azokban a régi filozófusokban egészen a modern szubjektivitás meghatározottságát lássuk. Mivel a régi filozofálás elfogulatlansága mellett maga a látszó alkotta az egész szférát, azért a gondolkodás kételyeit az objektívval szemben még nem ismerték.

Az újabb kor totalitásnak veszi a határozott ellentétet és a két oldal lényeges vonatkozását. Így megvan az ellentét az ész és a hit között (egyházi értelemben), saját belátásunk és az objektív igazság között, amelyet saját eszünk nélkül, sőt ennek mellőzésével és a róla való lemondással fogadunk be ; vagy az ellentét saját belátásunk és a hit között (modern értelemben), — azaz hogy elvetjük az észt egy belső kinyilatkoztatás, közvetlen bizonyosság, szemlélet, ösztön, magunkban talált érzés ellenében. Ennek a tudásnak, amelynek előbb fejlődnie kell, különös érdekessége van, mert az ellentét eközött és a magában fejlődő tudás között, ezáltal alakul. Mind a kettőben tételezve van a gondolkodásnak, a szubjektivitásnak — és az igazságnak, az objektivitásnak egysége ; csakhogy az első formában kifejezésre jut, hogy a természetes ember tud az igazról, amint közvetlenül hiszi, míg a másodikban szintén megvan ugyan a tudás és az igazság egysége, egyúttal azonban az is, hogy a szubjektum az érzéki tudat közvetlen módja fölé emelkedik és csak gondolkodással vívja ki az igazságot.

A cél az, hogy az abszolútumot szellemnek gondoljuk, olyan általánosnak, amely mint a fogalom végtelen jósága, realitásában szabadon kibocsátja magából meghatározásait, egészen beléjük alakul s átadja magát nekik, úgyhogy maguk közömbösen meglehetnek egymáson kívül, vagy harcolhatnak egymás ellen ; de úgy, hogy ezek a totalitások egységet alkotnak, s nemcsak magánvalóságuk szerint azonosak (ez csupán a mi reflexiónk volna), hanem magáért-való-

ságuk szerint is, — különbségük meghatározásai önmagukban csak eszmeiek.

Egészben tehát két filozófiánk van : a görög és a germán. Az utóbbiban meg kell különböztetnünk azt a kort, amikor a filozófia formálisan mint filozófia lépett fel, s másrészt a modern kor alakulásának és előkészületének korszakát. A germán filozófiát csak ott kezdhetjük, ahol sajátos formában mint filozófia lép fel. Az első korszak és az újabb közé esik mint középső korszak egy új filozófiának az a forrongása, amely egyrészt a szubsztanciális lényegben tartja magát s nem jut el a formához ; másrészt kialakítja a gondolatot mint egy feltételezett igazság puszta formáját, mígnem újra mint az igazság szabad alapját és forrását ismeri fel magát. A filozófia története tehát a következő három korszakra oszlik : a görög filozófiára, a középkori filozófiára és az újabbkori filozófiára. Az elsőt meghatározza a gondolat általában, a második a lényegre és a formális reflexióra esik szét, a harmadikban pedig a fogalom szolgál alapul. Ezt nem úgy kell érteni, mintha az első csak gondolatokat tartalmazna ; fogalmakat és eszméket is tartalmaz, — mint ahogy az utolsó elvont gondolatokból, de a dualizmusból indul ki.

Első korszak: Thalés korától (körülbelül 600 Kr. sz. előtt) az újplatónikus filozófiáig (Plótinos a harmadik században él) és további folytatásáig és kialakulásáig (Proklos által az ötödik században), mígnem megszűnik minden filozófia (ez a filozófia később tovább él a kereszténységben, sok filozófia a kereszténységen belül csak az újplatónikus filozófián alapszik) ; — körülbelül 1000 éves időszak, amelynek vége összeesik a népvándorlással és a római birodalom bukásával.

Második korszak: a középkor ; ide tartoznak a skolasztikusok ; történetileg meg kell említeni az arabokat és a zsidókat is, de főképpen a keresztény egyház körébe esik ez a filozófia ; — 1000 évnél valamivel hosszabb időszak.

Harmadik korszak: az újkor filozófiája; önállóan csak a harmincéves háború kora óta lépett fel Baconnel, Jacob Böhmével és Descartestal (ez utóbbi azzal a különbséggel kezdi: *cogito, ergo sum* ;) — néhány évszázados időszak, így ez a filozófia még valami új.

2. *A filozófia történetének forrásai*

A források itt más jellegűek, mint a politikai történelemben. Ebben a történetírók a források, ezeknek meg az egyének tettei és beszédei a forrásaik ; — a nem eredeti történetírók persze másod-

kézből merítettek. A történetírók a tetteket már történelemmé alakították, a képzet formájába hozták ; a történelem szónak megvan az a kettős értelme, hogy egyrészt magukat a tetteket és eseményeket jelöli, másrészt ezeknek a képzelet által a képzelet számára való alakítását. A filozófia történetének nem a történetírók a forrásai, hanem maguk a tettek vannak előttünk : a filozófiai művek. Ezek az igazi források ; ha komolyan akarjuk tanulmányozni a filozófia történetét, ezekhez a forrásokhoz kell fordulnunk. Ezek a művek azonban túl nagy gazdagságot képviselnek, semhogy a történetírás csakis rájuk támaszkodhatnék. Sok filozófusra nézve viszont feltétlenül szükséges magukat az írókat venni alapul. Egyes korszakokról nem maradtak fenn a források, pl. a régibb görög filozófiára vonatkozóan ; itt persze más történetírókhoz, más írókhoz kell tartanunk magunkat. Más korszakok is vannak, amelyekkel kapcsolatban kívánatos, hogy mások olvassák filozófusaik műveit s nekünk kivonatokat adjanak róluk. Több skolasztikus 16, 24 és 26 fóliánsnyi művet hagyott hátra ; itt hát mások munkáját kell igénybe venni. Sok filozófiai mű ritka is, nehezen kapható. Egyes filozófusok többnyire történeti és irodalmi szempontból fontosak ; [a] így olyan gyűjteményekre szorítkozhatunk, amelyek tartalmazzák őket. A legfigyelemreméltóbb filozófiatörténeti művek mármost a következők, s itt a közelebbire nézve utalok A. Wendt kivonatára Tennemann filozófiatörténetéből, mert teljes irodalmat nem adok :

1. Az első filozófiatörténetek egyike, amely csupán mint kísérlet figyelemre méltó : *The history of Philosophy* by Thom. Stanley (Londinum 1655. fol.; III. kiad. 1701. 4., latinra fordította Godofr. Olearius, Lipsiae 1711. 4.). Ezt a történetet már nem használják sokat, csak a régi filozófiai iskolákat tartalmazza mint szektákat, — mintha újak nem lettek volna. Alapja az akkori idők közönséges felfogása, hogy csak régi filozófiák vannak s a filozófia ideje elmúlt a kereszténységgel, mintha a filozófia a pogányok dolga volna s az igazság csak a kereszténységben volna meglelhető. Különbséget tesznek természetes észből merített igazság (régi filozófiák) és a (keresztény vallásban) kinyilatkoztatott igazság között ; így a kereszténységben már nem volna filozófia. A tudományok feléledése idején még nem voltak sajátos filozófiák. Stanley korában persze így volt ; de a sajátos filozófiák még túl fiatalok voltak, semhogy az öreg urak annyira tisztelték volna őket, hogy valami sajátos számba vették volna.

2. Jo. Jac. Bruckeri *Historia critica philosophiae.* Lipsiae 1742—1744, négy rész vagy öt kötet 4-ben ; 2. változatlan, de Függelékkel bővített kiadás 1766—1767, négy rész hat negyed-

rétű kötetben (a negyedik résznek két kötete van, a hatodik kötet pedig a pótkötet). Ez átfogó kompiláció, amely nem tisztán a forrásokból merített, hanem az akkori divat szerint reflexiókkal vegyül. Az előadás a legnagyobb mértékben tisztátalan (l. fenn). Ez az eljárásmód mindenképp történelmietlen; pedig sehol sem kell inkább történelmi szellemben eljárni, mint a filozófia történetében. E mű így nagy ballaszt. Kivonat belőle: Jo. Jac. Bruckeri *Institutiones historiae philosophicae, usui academicae juventutis adornatae.* Lipsiae 1747. 8.; második kiadás Leipzig 1756; a harmadik, Born gondozásában, Leipzig 1790. 8.

3. Dietrich Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie.* Marburg 1791—1797; 7. köt. 8. A politikai történelmet hosszadalmasan, de szellemtelenül tárgyalta; nyelve merev és keresett. Az egész szomorú példája annak, hogyan foglalkozhatik egy tudós professzor egész életén át a spekulatív filozófia tanulmányával s mégsincs sejtelme a spekulációról. A zweibrückeni Platónhoz írt *Argumenta* ugyanilyen tárgyalásmódot mutat. Kivonatolja a filozófusokat, ameddig okoskodók; ha azonban a spekulatív részhez ér, rendszerint megharagszik, abbahagyja, s mindent üres szubtilitásnak nyilvánít: Mi jobban tudnók. Érdeme az, hogy a középkor ritka könyveiből, — a középkor kabbalista és misztikus műveiből — becses kivonatokat közölt.

4. Johann Gottlieb Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, und einer kritischen Literatur derselben.* Göttingen 1796—1804; 8 rész, 8. A régi filozófiát aránytalanul röviden tárgyalja; minél tovább haladt munkájában, annál részletezőbb lett. Sok jó kivonatot készített a göttingeni könyvtárban őrzött ritka művekből, pl. Giordano Bruno műveiből.

5. Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Geschichte der Philosophie.* Leipzig 1798—1819; 11 rész. 8. (A nyolcadik rész, a skolasztikus filozófia, két kötetet tartalmaz.) Tüzetesen írja le a filozófiákat s az újabb kor filozófiáit jobban dolgozza fel, mint a régieket. A modern kor filozófiáit könnyebb is kifejteni, mint a régieket, mert csak kivonatolni, éppencsak lefordítani kell; gondolataik közelebb esnek hozzánk. A régi filozófusokkal másképp van a dolog, a fogalom más álláspontján állnak; ezért nehezebb őket felfogni. Olyan könnyen változtatjuk a régit olyasvalamire, amit jobban ismerünk; ez történt meg Tennemannal, itt szinte hasznavehetetlen. Aristotelést pl. annyira félreértette Tennemann, hogy tanításának épp az ellenkezőjét tulajdonítja neki; ha az ellenkezőjét vesszük annak, amit Tennemann aristotelési tanításnak mond, helyesebb képet kapunk az aristotelési filozófiáról. Emellett Tennemann annyira őszinte, hogy az aristotelési helyet a szöveg alatt

idézi, úgyhogy eredeti és fordítás gyakran ellentmond egymásnak Tennemann véleménye szerint lényeges, hogy a történetírónak ne legyen filozófiája. Azzal kérkedik, hogy nincs rendszere ; alapjában véve azonban mégis van : Tennemann kritikai filozófus. Dícséri a filozófusokat, tanulmányukat, zsenijüket ; a nóta vége azonban az, hogy megrója valamennyijüket : egy hibájuk volt, még nem voltak kanti filozófusok, még nem vizsgálták a megismerés forrását, aminek az lett volna az eredménye, hogy az igazság megismerhetetlen.

A kompendiumok közül hármat kell említeni. 1. Friedrich Ast, *Grundriss einer Geschichte der Philosophie.* Landshut 1870, 8 ; 2. kiadás 1825. Jobb szellemben van írva, többnyire schellingi filozófia, csak kissé zavaros. Némileg formális módon ideális és reális filozófiát különböztetett meg. 2. *Wendt* professzor (Göttingen) kivonata Tennemannból (5. kiadás, Leipzig 1829. 8.) Az ember csodálkozik, mi minden szerepel itt mint filozófia, különbség nélkül, van-e jelentősége, vagy nincs. Semmi sem könnyebb, mint elv után nyúlni ; az ember azt hiszi, hogy ezzel valami újat, mélyet hozott létre.[ag] Ilyen úgynevezett új filozófiák gomba módra nőnek ki a földből. 3. Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie.* 3 köt. Sulzbach 1822—1823. 8. (2. jav. kiad. 1829); ez legjobban ajánlható; nem állítom azonban, hogy megfelel egy filozófiatörténetre vonatkozó minden követelménynek. Egyes lapok nem érdemelnek dícséretet, különösen célszerűek azonban az egyes kötetek függelékei, amelyek a legfontosabb eredeti helyeket adják. Szemelvényes kiadásokra, főképpen a régi filozófusokból, szükség van; a Platón előtti filozófusokról nem sok hely maradt fenn.

3. *Ennek a filozófiatörténetnek tárgyalásmódja*

A külső történelemből az általános történetet illetően csak a korok szellemét, elvét fogom érinteni ; éppígy a kiváló filozófusok életkörülményeit is csak röviden említem. A filozófiák tekintetében azonban egyáltalán csak azokat kell megnevezni, amelyeknek elvei lökést jelentettek előre, s amelyek bővítették a tudományt. Így sok nevet mellőzök majd, amelyeket fel szoktak venni a tudományos eljárásban, amelyekkel azonban keveset nyer a filozófia. Mellőzöm egy tanítás elterjedésének történetét, sokféle sorsát, azokat, akik csupán előadtak egy tanítást, s éppígy az egész világnézet kifejtését egy bizonyos elvben.[ah]

Tetszetősnek látszik az a követelmény, hogy a filozófia történetírójának ne legyen rendszere, ne tegyen hozzá semmit a magáéból s ne vesse rá magát ítéletével. Épp a filozófia története mutassa

meg ezt a pártatlanságot ; s ennyiben kívánatosnak látszik csak kivonatokat adni a filozófusokból. Aki nem ért a dologhoz, akinek nincs rendszere, hanem pusztán történeti ismeretei vannak, az persze pártatlan magatartást fog tanusítani. Különbséget kell azonban tenni politikai történet és a filozófia története között. Ha ugyanis a politikai történetben nem szabad is az eseményeknek csupán krónikaszerű előadására szorítkozni, az mégis egészen objektív lehet, mint a homérosi epopeia ; így Hérodotos, Thukydidés. Mint szabad emberek az objektív világot engedik szabadon magában érvényesülni, nem tettek hozzá semmit a magukéból, sem pedig az elbeszélt cselekedeteket nem vonták bírói székük elé és nem ítélkeztek.

De a politikai történetbe is mindjárt belopódzik egy cél. Így Liviusnál a római uralom a fődolog. Történelmében látjuk Róma emelkedését, védekezését, uralmának gyakorlását ; az általános cél Róma, uralmának bővülése, alkotmányának kialakulása s így tovább. Így a filozófia történetében a fejlődő ész magától válik céllá, — nem idegen célt viszünk bele ; maga a dolog itt az az általános, amely alapul szolgál, így mint cél jelenik meg, s vele hasonlítják össze magukat az egyes alakulatok és alakok. Ha tehát a filozófia történetének is történelmi tetteket kell elbeszélnie, az első kérdés mégis az : mi is hát a filozófia egy tette, filozófiai-e valami vagy nem. A külső történelemben minden : tett — persze van fontos és nem fontos, — a tett azonban közvetlenül a képzelet elé van állítva. Nem így a filozófiában. Ezért a filozófia története semmiképp sem tárgyalható a történetíró ítélete nélkül.

KELETI FILOZÓFIA

Az első az úgynevezett keleti filozófia. De nem lép be tárgyalásunk tulajdonképpeni keretébe; csak előzetes valami, amiről csupán azért beszélünk, hogy számot adjunk arról, miért nem foglalkozunk vele hosszasabban, s hogyan viszonylik a gondolathoz, az igazi filozófiához. Ha a keleti filozófiáról beszélünk, a filozófiáról kell beszélnünk; de meg kell jegyeznünk ebben a tekintetben, hogy az, amit keleti filozófiának nevezünk, sokkal inkább a keleti embereknek általában vallási felfogásmódja, olyan vallási világnézet, amelyhez nagyon közelesik, hogy filozófiának tartsák. Különválasztottuk azt az alakulatot, amelyben az igaz a vallás formáját kapja, és azt a formát, amelyet a gondolat által kap a filozófiában. A keleti filozófia vallásos filozófia; s meg kell okolnunk, miért esik közelebb a keleti vallási felfogást filozófiának is tekinteni.

A római, a görög, a keresztény vallással kapcsolatban kevésbé gondolunk filozófiára; kevésbé alkalmasak arra. A görög és római istenek magukért-való alakulatok, ugyanígy Krisztus és a zsidók istene. Egészben megállunk itt, nem tartjuk őket mindjárt filozofémáknak; s külön dolog az ilyen mitológiai és keresztény alakulatokat előbb értelmezni, filozofémákká változtatni.[ai] A keleti vallások ellenben sokkal közvetlenebbül emlékeztetnek a filozófiai felfogásra ez közelebb esik. E különbség alapja a következő: az egyéniség szabadságának elve a görög és még inkább a keresztény elemben lép fel. A görög istenek tehát mindjárt egyénítve, személyek alakjában jelennek meg. Ahol ellenben a szubjektívitás mozzanata nem lépett fel, mint a Keleten, a vallási képzetek nem egyénítettek, hanem általános képzetek jellegét veszik fel, ennélfogva mint filozófiai képzetek, filozófiai gondolatok jelennek meg; mert az általánosság elemében vannak s túlnyomó bennük az általánosság. Vannak ugyan egyéni alakjaik is, pl. Brahma, Visnu, Siva; de az egyéniség csak felszínes, — mégpedig annyira, hogy ha azt hisszük, hogy emberi alakokkal van dolgunk, ez mégis ismét eltűnik mindjárt, s a szertelenségig nő. Az egyéniség, mivel nincs szabadsága, nem szilárd; s ahol az általános képzetek egyénileg alakultak is, ez mégis csak felszínes forma.

Ez a fő oka annak, miért tűnnek fel nekünk a keleti képzetek mindjárt mint filozófiai gondolatok. Ahogyan a görögöknél hallunk egy Uranosról, Kronosról — az időről, de már egyénítve : úgy találjuk a perzsáknál Cervane Akerenét, de ez a határtalan idő. Úgy látjuk, hogy Ormuzd és Ahriman egészen általános módok, képzetek; mint általános elvek jelennek meg, amelyek így látszólag rokonságban vannak a filozófiával, vagy maguk is filozofémák. A keleti filozófia kifejezést különösen arról a korszakról használják, amelyben ez a nagy általános keleti szemlélet a Nyugatot érintette, a határolás, a mérték országát, ahol túlnyomó a szubjektívitás szelleme. Különösen a kereszténység első századaiban — egy jelentős korszakban — hatoltak be ezek a nagy keleti szemléletek a nyugati világba, Itáliába ; s a gnosztikus filozófiában kezdtek szertelenséggé fajulni, — a nyugati szellemben, mígnem ez az egyházban ismét túlsúlyra jutott s így az istenit pontosan meghatározta.[aj]

Ez tehát az egyik pont: az általánosnak ez a maradandó jellege, amely a keleti jellem alapja. A második a keleti vallások közelebbi tartalma. Istent, a magán- és magáért-valót, örökkévalót a Keleten inkább az általánosnak[ak] jellegében fogják fel, s éppígy az egyének hozzávaló viszonyát is. A keleti vallásokban a legfőbb viszony az, hogy csakis az *egy* szubsztancia mint olyan az igaz, az egyénnek pedig nincs és nem lehet értéke magában, amennyiben fenntartja magát a magán- és magáért-valóval szemben; igazi értéke csak úgy lehet, hogy egyesül ezzel a szubsztanciával, amelyben azután megszűnik mint szubjektum ; eltűnik a tudattalanban. Ez az alapviszony a keleti vallásokban. A görög és keresztény vallásban ellenben a szubjektum szabadnak tartja magát s így akar fennmaradni. Mivel így az egyén magáért-valósága szerint elszakad, magáért-valóan van, azért aztán sokkal nehezebb persze, hogy a gondolat elszabaduljon ettől az egyéniségtől és kialakuljon.[al] Az egyén görög szabadságának magában magasabb álláspontja, ez a vidámabb, finom élet a gondolatnak megnehezíti munkáját : az általánosság érvényesítését. A Keleten viszont már a vallásban a szubsztanciális magáért-valósága szerint a fődolog, a lényeges (s az egyének jogtalansága, tudattalansága közvetlenül kapcsolatos vele) ; ez a szubsztancia pedig természetesen filozófiai eszme. A végesnek negációja is megvan, de olyképpen, hogy az egyén csak ebben a szubsztanciálissal való egységben jut szabadságához. Amennyiben a keleti szellemben a reflexió, a tudat a gondolat által eljut a különbséghez, elvek meghatározásához: az ilyen kategóriák, meghatározott képzetek nincsenek egységben a szubsztanciálissal. Vagy megsemmisül minden különös s egy szertelen érvényesül, — a keleti fenség ; vagy ha felismerik is a határozottan magáért-valósága szerint tételezettet, ez

száraz, értelmi, szellemtelen valami, ami a spekulatív fogalmat nem tudja magába fogadni. Igazzá ez a véges csak azáltal lehet, hogy elmerül a szubsztanciában; tőle elkülönülten szegényes marad. Ezért a keletieknél csak száraz értelmet találunk, meghatározások puszta felsorolását, olyan logikát, mint egy régi wolffi logika. Úgy van ez, mint kultuszukban: elmerültség az ájtatosságban s azután a szertartások, vallásos cselekedetek óriási tömege, másfelől pedig a mértéktelennek fensége, amelyben elmerül minden.

Két keleti népet akarok említeni: a kínaiakat és a hindukat.

A) KÍNAI FILOZÓFIA

A kínaiaknak csakúgy, mint a hinduknak, nagyhírű műveltségük van, de ezt a hírnevet, valamint történelmük nagy számait a jobb tudás erősen leszállította. Nagy műveltségük a vallást, a tudományt, az államigazgatást, az alkotmányt, a költészetet, a művészeti technikát, a kereskedelmet stb. illeti. Ha azonban Kína alkotmányát összehasonlítjuk egy európai alkotmánnyal, ez csak formális tekintetben lehetséges; a tartalom nagyon különböző. Éppígy áll a dolog, ha a hindu költészetet összehasonlítjuk az európaival. Ragyogó, gazdag, kiművelt ugyan, mint bármilyen népé; a régi keleti költészet, a fantázia puszta játékaként tekintve, ebből a szempontból nagyon ragyogónak látszik; de a költészetben a tartalom a fontos, ezt vesszük komolyan.[am] Még a homérosi költészetet sem vesszük komolyan, ezért ilyen költészet nem keletkezhetik nálunk;[an] nem a zseni hiányáról van szó, vannak éppilyen nagy zsenik nálunk is, de a tartalom már nem lehet a mi tartalmunk. Így a hindu, a keleti költészet formailag nagyon fejlett lehet, de a tartalom bizonyos határon belül marad s bennünket nem elégíthet ki. A jogi intézményekkel, alkotmányokkal stb. kapcsolatban azonnal érezzük, hogyha mégoly következetesen alakultak is ki formailag, nálunk mégsem volnának lehetségesek, nem tudnók elviselni őket, mert jog helyett inkább a jog elnyomását szolgálják. Ez általános megjegyzés az ilyen összehasonlítások tekintetében; a forma meg nem vesztegethet bennünket, hogy az effélét a miénkkel egy sorba állítsuk vagy éppenséggel előnyben részesítsük vele szemben.

Az *első*, amit a kínaiakkal kapcsolatban meg kell jegyezni, Konfucius tanítása, aki 500 évvel élt Kr. sz. előtt. Leibniz korában Konfucius filozófiája nagy feltűnést keltett. Ez morálfilozófia. Könyvei a legtiszteltebbek a kínaiaknál. Alapvető műveket kom-

mentált, különösen történelmieket. Más munkái a filozófiára vonatkoznak, ugyancsak kommentárok régebbi hagyományos művekhez. Ámde legnagyobb hírnevét erkölcstana kialakításának köszönhette; ez tekintély a kínaiaknál. Életrajzát francia hittérítők fordították le a kínai eredeti művekből. Eszerint körülbelül egyidőben élt Thalésszel. Egy ideig miniszter volt, azután kegyvesztett lett, elvesztette hivatalát és filozofálva élt barátai körében, de még sokszor fordultak hozzá tanácsért. Ismerjük Konfucius beszélgetéseit tanítványaival, tartalmuk népszerű morál; megtaláljuk ezt mindenütt, minden népben, különbet is, nincs benne semmi kiváló. Konfucius gyakorlati világbölcs, spekulatív filozófiát egyáltalán nem találunk nála, — csak jó, derék, morális tanításokat, amelyek azonban semmi különöset nem mondanak nekünk. Cicero *De officiis* című műve, — valamilyen morális prédikációs könyv többet és jobbat ad nekünk, mint Konfucius minden könyve. Eredeti műveiből azt az ítéletet vonhatjuk le, hogy Konfucius dicsőségére nézve jobb lett volna, ha nem fordítják le őket.[1]

Egy *második* körülmény, amelyet meg kell jegyezni, az, hogy a kínaiak elvont gondolatokkal, tiszta kategóriákkal is foglalkoztak. Alapul szolgál itt a régi könyv: Y-king (Az elvek könyve); ez a kínaiak bölcsességét tartalmazza, s eredetét Fo-hinak tulajdonítják. A róla szóló, ott előforduló elbeszélés egészen mitológikus és meseszerű s értelmetlen. A fődolog az, hogy neki tulajdonítják egy táblának a feltalálását bizonyos jelekkel és figurákkal (Ho-tu), amelyet egy sárkányló hátán látott, amint kijött a folyóból.[2] Vonalakat tartalmaz egymás mellett és felett, ezek szimbolumok, s bizonyos jelentésük van; s a kínaiak azt mondják, e vonalak alkotják mind betűik, mind filozofálásuk alapjait. Ezek a jelentések egészen elvont kategóriák, a legelvontabb és így a legfelületesebb értelmi meghatározások. Megbecsülést érdemel persze, hogy a tiszta gondolatokat tudatosakká tették; de nem jutottak ezzel messzire; megmaradtak a legfelületesebb gondolatoknál.[a o] Konkrétakká lesznek ugyan, de ezt a konkrétat nem fogják fel, nem tekintik spekulatív módon, hanem a közönséges képzetből merítik, s a szemlélet, a közönséges észrevevés szerint beszélnek róla; úgyhogy a konkrét elveknek ebben az összegyűjtésében nem található az általános természeti és szellemi hatalmak értelmes felfogása. Furcsasága miatt közelebbről szólok erről az alapról. A két alap-

[1] *Confucius, Sinarum philosophus, s. scientia Sinensis, latine exposita studio et opera Prosperi Juonetta, Herdtrich, Rougemont, Couplet.* PP. S. J. Paris 1687, fol.; inkább parafrázis, mint fordítás.

[2] *Mémoires concernant les Chinois.* Paris 1776 sqq (Tom II. p. 1—364, *Antiquité des Chinois* par le Père Amiot (p. 20, 54. etc.).

figura : egy vízszintes vonal (———, Yang) és a kettétört vonás, amely akkora, mint az első vonal (—— ——,Yin) : az első a tökéletes, jelenti az apát, a hímneműt, az egységet, mint a pythagoreusoknál, az állítást, a második a tökéletlen, jelenti az anyát, a nőneműt, a kettősséget, a tagadást. Ezeket a jeleket nagyon tisztelik : a dolgok elveit látják bennük. Azután összekapcsolják őket egymással, először kettesével ; így négy figura jön létre : ⚌, ⚍, ⚎, ⚏, a nagy Yang, a kis Yang, a kis Yin, a nagy Yin. E négy kép jelentése a matéria, a tökéletes és tökéletlen. A két Yang a tökéletes matéria, mégpedig az első a fiatal és erős meghatározásában ; a második ugyanaz a matéria, de mint öreg és erőtlen. A harmadik és negyedik kép, ahol a Yin szolgál alapul, a tökéletlen matéria, amelynek ismét az a két meghatározása van : fiatal és öreg, erő és gyengeség.

A továbbiakban a vonásokat hármasával kapcsolják össze : így nyolc figura keletkezik, nevük : Kua : ☰, ☱, ☲ ☳, ☴, ☵, ☶ ☷. (Azután négyesével összekapcsolva ezek a vonások 64 figurát adnak ; ezeket a kínaiak minden írásjelük eredetének tartják, amennyiben ezekhez az egyenes vonalakhoz függőleges és görbe vonalakat csatoltak különböző irányokban.) Megadom a kua-k jelentését, hogy megmutassam, milyen felületes. Az első jel, amely a nagy Yangot és a Yangot tartalmazza, az ég (Kien), a mindent átható éter. (Az ég a kínaiaknak a legmagasabb ; s nagy vita folyt a hittérítők között, Kiennek nevezzék-e a keresztény Istent vagy nem). A második jel a tiszta víz (Tui), a harmadik tiszta tűz (Li), a negyedik a mennydörgés (Tsin), az ötödik a szél (Sziun), a hatodik közönséges víz (Kan), a hetedik a hegyek (Ken), a nyolcadik a föld (Kuen). Mi az eget, a mennydörgést, a szelet, és a hegyeket nem állítanánk egyazon vonalba. Itt tehát minden dolog filozófiai keletkezését találhatjuk az abszolút egység és kettősség ezen elvont gondolataiból. Minden szimbólum előnye az, hogy gondolatokat jelez és azt a véleményt kelti, hogy mint ilyenek léteztek is. Így kezdi az ember gondolatokkal, azután elkalandozik ; a filozofálásnak mindjárt vége szakad.[3]

A Su-kingben a kínai bölcsességről is van egy fejezet ; benne előfordul az öt elem, amelyből minden lett : tűz, víz, fa, fém, föld. Ezek össze-vissza állnak egymás között. A törvény első szabálya a Su-kingben, hogy meg kell nevezni az öt elemet, a második : a reá-

[3] Windischmann, *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*, I. köt. 157. l. : „Valamennyi Kua-nak e most kifejtett általános egymásbakapása tekintetében az egész körforgásban Konfucius kifejezetten azt mondja (az Y-kingről írt kommentárjában)" s így tovább ; — szikrányi fogalom sincs ebben.

juk irányuló figyelem.[4] Ezeket se fogadnók el elveknek. Az általános absztrakció tehát a kínaiaknál továbbhalad a konkréthoz, noha csak külső rend szerint, s anélkül, hogy valami értelmest tartalmazna. Ez az alapja minden kínai bölcsességnek és minden kínai tanulmánynak.

De van azután még egy sajátos szekta, a Tao-sze-k szektája, amelynek hívei nem mandarinok és nem az államvallás hívei, nem is buddhisták, sem nem lámaista vallásúak. Ennek a filozófiának és a vele szorosan kapcsolatos életmódnak megalkotója Lao-ce (szül. a VII. század végén Kr. e.), idősebb Konfuciusnál, hiszen ez az inkább politikai bölcs hozzá utazott, hogy tanácsot kérjen tőle. Lao-ce könyve, Tao-king, nem számít ugyan a tulajdonképpeni Kingekhez, nem is olyan tekintélyes, mint ezek, de mégis főműve a Tao-sze-knek (az ész hívei; életmódjuk, Tao-Tao: az ész iránya, törvénye). Életüket az ész tanulmányának szentelik, s akkor azt állítják, hogy aki alapjában megismeri az észt, az birtokában van az általános tudománynak, általános orvosszereknek és az erénynek; — hogy természetfeletti hatalomra tett szert, az égbe emelkedhetik, repülni tud és nem hal meg.[5]

Magáról Lao-céről azt mondják hívei, hogy Buddhává, az emberként mindig tovább létező istenné vált. Fő műve megvan még, s Bécsben lefordították; magam is láttam ott. Egyik fő helyét különösen gyakran kivonatolták: „Név nélkül Tao az ég és a föld elve; névvel a világegyetem anyja. Akinek szenvedélyei vannak, csak tökéletlen állapotban szemléli őt; aki meg akarja ismerni, annak szenvedélytől mentesnek kell lennie." Abel Rémusat azt mondja, legjobban görögül lehetne kifejezni: *λόγος*. De mi tanító jellegűt találunk mindebben?

A híres hely, amelyet a régiek gyakran kivonatoltak, a következő: „Az ész létrehozta az egyet, az egy létrehozta a kettőt; s a kettő létrehozta a hármat; s a három létrehozza az egész világot." (Némelyek ebben célzást láttak a szentháromságra). „A világegyetem a sötét elven nyugszik; a világegyetem átfogja a világos elvet;" — (vagy így is: az éter átfogja őt; azért lehet így megfordítani, mert a kínai nyelvben nincs jelölés az esetek számára, a szavak pusztán egymás mellett állnak).[6]

[4] I. m. 125. l.

[5] *Mémoires sur la vie et les opinions de Lao-Tseu* par Abel Rémusat. Paris 1823; 18. l. és köv. Extrait d'une lettre de Mr. Amiot, 16. Octobre 1787, de Peking (Mémoires concernant les Chinois T. XV). 208. l. és köv.

[6] Abel Rémusat, i. m. 31. l. és köv.; *Lettre sur les caractères des Chinois* (Mémoires concernant les Chinois T. I) 299. l. és köv.

Egy másik hely :[7] „Az, akit néztek és nem láttok, — neve J ; s hallod és nem hallod őt, — s neve Hi ; kezeddel keresed s nem éred el, — s neve Veï. Elébe mész és nem látod fejét ; mögötte mész és nem látod hátát." E különbségek neve : „az ész láncolata". E hely idézésével kapcsolatban természetesen *Jehovára* és az afrikai királynévre *Jubára* emlékeztettek, *Jovis*ra is. Ez az J-hi-vei vagy J-H-V továbbá az abszolút mélységet és a semmit jelenti : A legmagasabb, a végső, az eredeti, az első, minden dolog eredete : a semmi, üres, a teljesen meghatározatlan (az elvont általános) ; nevezik *Tao*nak is, az észnek. Ha a görögök azt mondják, az abszolútum az egy, — vagy az újabbak azt mondják, az abszolútum a legfőbb lény : akkor itt is minden meghatározás megszűnt ; s a puszta elvont lényeg nem mond mást, mint ugyanazt a negációt, csak affirmatívan kifejezve. Ha mármost a filozófálás nem jutott tovább, mint az ilyen kifejezésekhez, akkor az első fokon áll.

B) HINDU FILOZÓFIA

Ami a hindu bölcsesség régiségét illeti, az embereknek örömük telt abban, hogy hittek annak nagy számaiban és tisztelték ezeket; miután azonban megismerkedtek nagyobb asztronómiai műveikkel, felismerték e nagy számok alaptalanságát. Semmi sem lehet zavarosabb, tökéletlenebb, mint a hinduk időszámítása. Nincs az asztronómiában, matematikában stb. kiművelt nép, amely annyira képtelen volna a történelemre ; az ő történelmük nem nyújt semmi támaszt, semmi összefüggést. Azt hitték, hogy Vikramaditya kora szolgálhat támaszul, aki állítólag kb. 50 évvel Kr. e. élt s akinek uralkodása alatt élt Kálidásza, a Szakuntala költője. Közelebbi vizsgálatra azonban féltucat Vikramadityát találtak ; s alapos tisztázás ezt a korszakot a mi 11. századunkba helyezte. A hinduknak hosszú sor királyuk van, de ez csak a nevek óriási halmaza ; minden határozatlan.

Tudjuk, hogy ennek az országnak ősi hírneve nagy mértékben eljutott már a görögökhöz ; ezek ismerték a gimnoszofistákat is, jámbor embereket, ha ugyan szabad így nevezni őket, olyan embereket, akik szemlélődő életnek szentelve magukat, a külső élet absztrakciójában élnek, s ezért lemondanak minden szükségletről, és mint a cinikusok, hordákban ide-oda vándorolnak. Ezek mint filozófusok különösen a görögök előtt is ismertekké lettek ; tudniillik a filozófiát is ebbe az absztrakcióba helyezik, amelyben a külső

[7] Lásd i. h.

élet minden viszonyától absztrahálnak. Ezt az absztrakciót mint alapvonást ki kell emelnünk és meg kell vizsgálnunk.

A hindu műveltség nagyon fejlett, nagyszerű, de filozófiája azonos vallásával ; úgyhogy a vallás érdekei ugyanazok, mint amelyeket a filozófiában találunk. A mitológiában megvan a megtestesülés, az egyénnévválás, amelyről azt lehetne hinni, hogy ellenkezik az általánossal, a filozófia eszmei módjával : de ezt a megtestesülést a hinduk nem veszik olyan pontosan : majdnem minden megtestesülés számba megy, s ami mint egyéniség határozódik meg, csakhamar szétfolyik ismét az általánosnak ködében.[ap] Ahogyan mármost a vallási képzeteknek körülbelül ugyanaz az általános alapjuk van, mint a filozófiának, úgy a szent könyvek, a Védák, a filozófiának is alapul szolgálnak. Meglehetősen alaposan ismerjük őket ; főképpen imákat tartalmaznak az isten sokféle képzetéhez, előírásokat szertartásokra, áldozatokra vonatkozóan stb. S a legkülönbözőbb korokból származnak ; sok részük nagyon régi, mások csak később keletkeztek, pl. a Visnu szolgálatáról szóló rész. A Védák alkotják a hinduk filozófiáinak, még ateista filozófiáinak is alapját ; ezekből sem hiányzanak az istenek, s lényegesen tekintettel vannak a Védákra. A hindu filozófia tehát a valláson belül áll, mint ahogy a skolasztikus filozófia a keresztény dogmatikán belül állt, az egyház hitét vette alapul és tételezte fel.

A hindu felfogás azután közelebbről a következő. Van egy általános szubsztancia ; elvontabban vagy konkrétabban lehet felfogni, s belőle keletkezik minden. Ezek a produkciók istenek, másfelől pedig állatok és a szervetlen természet. A kettő között áll az ember. A lgfőbb mind a vallásban, mind a filozófiában az, hogy az ember mint tudat azonossá válik a szubsztanciával ájtatosság, áldozat, szigorú vezeklés által, — és filozófia, a tiszta gondolattal való foglalkozás által.

Csak nemrég szereztünk pontos értesülést a hindu filozófiáról. Egészben a vallási képzeteket értették rajta, újabb időkben azonban csakugyan filozófiai műveket ismertek meg. Különösen Colebrooke[8] közölt velünk kivonatokat két hindu filozófiai műből; s ez az első, ami a hindu filozófiáról birtokunkban van. Amit Friedrich Schlegel a hinduk bölcsességéről szóló művében mond, csak a vallási képzetekből van merítve. Ő az első németek egyike, aki hindu filozófiával foglalkozott ; de sokra nem jutott ezzel, mert tulajdonképp nem olvasott egyebet, mint a *Ramayana* tartalom-

[8] *Transactions of the royal asiatic society of Great-Britain and Ireland.* I. köt. I. rész. London 1824. : 19—43. l. (II. *Essay on the Philosophy of the Hindus Part.* I. by Henry Thomas Colebrooke. Read June 21. 1823.)

kivonatát. Ama kivonat szerint mármost „a hinduknak régi filozófiai rendszereik vannak. Ezeket egyrészt ortodoxoknak tekintik, mégpedig azokat, amelyek egyeznek a védákkal ; másokat heterodoxoknak, a szent könyvek tanításával nem egyezőknek tekintenek". Az egyik résznek, „amely lényegileg ortodox, nincs más szándéka, mint a Védák magyarázatának megkönnyítése", alátámasztása ; — vagy pedig az, „hogy ez alapvető könyvek szövegéből finomabban gondolt pszichológiát merítsen." E rendszer „neve Mimanza ; két iskoláját említik." Különböznek tőle más rendszerek, a két legfőbb ezek közül Sanc'hya és Nyaya. „Az első ismét két részre oszlik", ezek azonban csak forma tekintetében különbözők. „Gotamát mondják a Nyaya szerzőjének" ; ez a mű különösen bonyodalmas, „kifejti speciálisan az okoskodás szabályait és Aristotelés logikájával hasonlítható össze." E két rendszerről készített tehát kivonatokat Colebrooke, s azt mondja, „sok régi mű szól róla s a belőle vett *versus memoriales* nagyon el vannak terjedve."

1. „A Sanc'hya szerzőjének neve Kapila ; öreg bölcs ; némelyek azt mondják róla, hogy a Brahma fia, a hét nagy szent egyike ; a többiek azt mondják, hogy a Visnu inkarnációja, mint tanítványa Azuri, és azonos a tűzzel." „Kapila aforizmáinak (Szutra) koráról" Colebrooke semmit sem tud mondani ; csak azt említi, „hogy más", nagyon régi könyvekben „már idézik őket", de pontosan nem mondhatunk róluk semmit.

A Sanc'hya különböző iskolákra oszlik, kettőre vagy háromra, amelyek azonban csak néhány részletben térnek el egymástól ; „részben ortodoxnak, részben heterodoxnak" tartják. „Valamennyi hindu iskola és filozófiai rendszer célja megjelölni azokat az eszközöket, amelyekkel megszerezhető az örök boldogság mind a halál előtt, mind a halál után. A Védák azt mondják: 'Amit meg kell ismerni, az a lélek, ezt külön kell választani a természettől, így nem fog visszatérni ; —, „azaz „nincs alávetve a lélekvándorlásnak" s ezzel a testiségnek, nem lép fel újra más testben. „Ez a megszabadulás a lényeges cél, amely megvan minden ateista és teista rendszerben." Azt mondják mármost : „A tudomány által elérhető az ilyen megszabadulás ; az időbeli eszközök gyönyör szerzésére vagy szellemi és testi bajok elhárítására nem elegendők, még a Védák által megadott eszközök sem elég hatékonyak, — a kinyilatkoztatott mód ; ez a vallási szertartások elvégzése, ahogyan a Védák elrendelik." Ebben a vonatkozásban a Sanc'hyák nem ismerik el a Védákat. Ilyen eszköz „főképpen állatok áldozása." Ezt elveti a Sanc'hya ; „mert össze van kötve állatok leölésével, pedig a fődolog állatban kárt nem tenni", állatot le nem ölni, „ezért az áldozat nem tiszta".

A bajtól való megszabadulás más módjai a hinduk roppant vezeklései, amelyekkel az ember magábaszállása kapcsolatos. Brahma egészben ez az *egy*, teljességgel nem-érzéki, ez a legfőbb lény, ahogyan az értelem nevezi. Ha így a hindu az ájtatosságban magába mélyed, gondolataiba vonul vissza, magában koncentrálódik, akkor e tiszta koncentráció mozzanata Brahma; akkor én vagyok Brahma. Ez a gondolatokba való visszavonulás megvan a hindu vallásban is, a hindu filozófiában is. A filozófia a gondolkodás által akarja elérni az üdvösséget, a vallás az ájtatosság által. Azt mondják erről az üdvösségről, hogy a legfőbb dolog, hogy ennek az állapotnak még az istenek is alá vannak vetve. Pl. Indra, a látható égboltozat istene, sokkal alacsonyabbrendű a léleknél ebben az önmagába mélyedő kontemplatív életben; „sok ezer Indra elmúlt", de a lélek nincs alávetve semmiféle változásnak. „Tökéletes és örök megszabadulás mindenféle bajtól" tehát „az üdvösség"; s a Sanc'hya szerint „ezt elérjük az igaz tudomány által". Ennélfogva csak abban különbözik a vallástól, hogy részletes gondolkodástana van, az absztrakciót nem teszi valami üressé, hanem bizonyos gondolkodás jelentőségére emeli. „Ez a tudomány", mondják, „azoknak az elveknek helyes megismerésében áll, amelyek külsőleg észrevehetők vagy nem, az anyagi világ és a nem-anyagi világ elveinek helyes megismerésében".

A Sanc'hya-rendszer három szakaszra oszlik: 1. a megismerés módja; 2. a megismerés tárgya; s 3. az elvek megismerésének meghatározott formája.

1. Az elsőre nézve azt mondják, hogy „az evidenciának három faja van: először észrevevés *(perception)*, másodszor okoskodás (*inference*, következtetés) harmadszor, affirmáció, amelyre visszavezethető a megismerésnek mind a többi módja, mint figyelem, tanulóképesség, áthagyományozás stb". Az észrevevés nem szorul magyarázatra. Az okoskodás: következtetés az okból és okozatból, amikor csak az egyik meghatározásról a másikra megyünk át. „Három formája van: vagy az okból következtetünk az okozatra, vagy az okozatból az okra, vagy az okok és okozatok különböző viszonyai szerint. Pl. esőt várunk, ha azt látjuk, hogy egy felhő összehúzódik; tűzre következtetünk, ha azt látjuk, hogy egy domb füstölög; vagy a hold mozgására következtetünk, ha különböző időben különböző helyzetben látjuk." Ezek egyszerű, száraz értelmi viszonyok. A harmadik „az affirmáció. Ezen értik a hagyományt, a kinyilatkoztatást, pl. az ortodox Védákat; tágabb értelemben így nevezik a közvetlen bizonyosságot", az affirmációt a tudatomban, közelebbi meghatározásban „a bizonyosságot szóbeli közlés vagy hagyomány útján". Ez a megismerés három módja.

2. Ami a megismerés tárgyait, vagyis az „elveket" illeti, „a Sanc'hya-rendszer huszonötöt sorol fel" ; ezeket azért nevezem meg, hogy megmutassam, milyen rendetlenség uralkodik bennük. 1. „A természet mint mindennek eredete", úgy mondják, „az általános, az anyagi ok, az örök matéria, megkülönbözetlen, meg nem különböztethető, részek nélkül való, produktív produkció nélkül", abszolút szubsztancia. 2. „Az értelem, a természet első produkciója és maga is más elvek létrehozója, amely megkülönböztethető", így mondják, „mint három istennő eme három minőség hatékonysága által : jóság, tisztátalanság vagy rútság" *(foulness*, szenvedély, tevékenység) „és sötétség. Ezek egy személy és három istenség" — egyébként Trimurtinak is nevezik — : „nevezetesen Brahma, Visnu és Maheszvara. 3. A tudat, az én-mozzanat, az a hit, hogy minden észrevevésben, elmélkedésben *én* vagyok jelen, hogy az érzékek tárgyai", csakúgy mint az értelméi, „engem illetnek ; röviden, hogy én vagyok. Kiindul az értelem hatalmából s maga a következő elveket hozza létre. 4—8. Öt finom kezdet, rudimentum, atom, amelyeket csak magasabb rendű lény vesz észre, nem pedig az emberek érzékei ; kiindulnak a tudat elvéből és maguk létrehozzák az öt elemet : a földet, a vizet, a tüzet, a levegőt, a tért. 9—19. A következő tizenegy elv az érzet szervei, amelyet az én-mozzanat hoz létre : tíz külső szerv, öt érzékszerv, öt cselekvő szerv : hang, kéz, láb, végbélnyílás, nemi részek ; a tizenegyedik szerv a belső érzék szerve. 20—24. Ezek az elvek az öt elem, amelyet az előbb említett rudimentumok hoztak létre : a tért betöltő éter, levegő, tűz, víz, föld. 25. A lélek". Ezen a nagyon rendetlen módon csak a reflexiónak első kezdeteit látjuk, amelyek összeállítva mint általános jelennek meg. Ez az összeállítás azonban nem is értelmes, még kevésbé rendszeres.

Előbb az elvek egymáson kívül és egymás után voltak. A lélekben egyesülnek. Róla azt mondják, „nem létrehozott, nem is létrehozó ; egyéni, így sok lélek van ; érző, örökkévaló, anyagtalan, változatlan." Itt Colebrooke a Sanc'hya teista rendszerét megkülönbözteti az ateistától. Amaz „nemcsak egyéni lelkeket vesz fel, hanem istent (Iszvara) is mint a világ kormányzóját." A lélek megismerése marad azután a fődolog. „A természet szemlélete és a természettől való absztrakció hozza létre a léleknek a természettel való egységét, — mint ahogy a béna és vak egyesül a hordozásra és az irányításra — : az egyik a hordozó és irányított" (természet?), „a másik a hordozott és irányító" (lélek?). „A lélek és a természet egyesülése hozza létre a teremtést, amely az értelem és a többi elv fejlődésében áll." Ez az egység azután az önmagában való támasz annak számára, ami általában van, és ennek fenntar-

tására. Ez nagy gondolat. A gondolkodásban benne foglaltatik a tárgy negációja ; s a negatív magatartás szükséges a megértéshez. Ebben sokkal több mélység van, mint a közvetlen tudatról való beszédben. Ha ezzel szemben azt mondják, hogy a keleti ember a természettel való egységben élt, akkor ez felületes és fonák kifejezés. Mert épp a lélek tevékenysége, a szellem persze viszonyban van a természettel és egységben a természet igazságával. De ez az igaz egység lényegileg a természet negációjának mozzanatát tartalmazza, ahogyan a természet közvetlenül van. Ilyen közvetlen egység csak az állatok élete, az érzéki élet, észrevevés.[ar] A szellemi csak olyképpen egy a természettel, hogy magában van és egyúttal a természetest mint negatívat tételezi.

Az eszme tehát, amely a hinduknál található, a természet és a lélek egysége ; s ez az egység azután a teremtés.[as] Azt mondják : „A lélek kívánsága és célja élvezet és megszabadulás. E célból finom alakot ölt magára, amely magában foglalja valamennyi fenti elvet, de csak az elemi kifejtésig." Van ebben az eszmében valami abból, amit mi eszmeinek, magánvalónak nevezünk ; mint ahogy a virág már csírában eszmei, nem pedig valóságos és reális. Ezt fejezi ki a Lingam, a természetinek nemzőereje, hatóereje, amelyet nagyra tartanak minden hindu felfogásban. „Ez a finom alak azután durvább testiséget vesz magára s több alakot ölt." A durvább testiségbe való lesüllyedés megakadályozására szolgál mármost a kontempláció, a filozófia.

Eddigelé az elvont elveket láttuk. A világegyetem konkrét valóságának teremtéséről a következőt kell említeni : „A testi teremtés a lélekben áll, amely durvább testet vett magára,[at] s nyolc rend magasabb lényt és öt rend alsóbb lényt foglal magában, amelyek az emberrel együtt, aki külön rendet alkot, tizennégy rendet tesznek ki, s három világra vagy osztályra oszlanak. Az első nyolc rendnek olyan elnevezései vannak, amelyek a hindu mitológiában fordulnak elő : Brahma, Prajapatis, Indra s így tovább ; ezek istenek és félistenek." Brahmát magát is itt valami teremtettnek képzelik. „Az öt alsó rend" az állatok : „A négylábúak két osztályban, harmadszor a madarak, negyedszer a csúszómászók, halak és rovarok ; s végül ötödször a növényi és szervetlen szubsztanciák. A nyolc magasabb osztály tartózkodóhelye az ég ; élvezik a jóságot és az erényt, s ezért boldogok, de csak tökéletlenül és múlóan. Alatta van a sötétség vagy csalódás székhelye, ahol az alacsony rendek lényei laknak. Közbül van az emberi világ, ahol hamisság *(foulness)* vagy szenvedély a túlnyomó."

„Ezzel a három, az anyagi teremtéshez tartozó világgal mármost a rendszer még egy másik teremtést helyez szembe, az értelmi

teremtést; ez áll értelmi képességekben, érzésekben, s ezek újra négy osztályra oszlanak: olyan meghatározások, amelyek akadályok; amelyek képtelenné tesznek; amelyek kielégítenek; s amelyek az értelmet tökéletesítik. 1. Akadályozó meghatározást 62-félét sorol fel: nyolc fajta tévedést; ugyanannyi fajta vélekedést (csalódást); tíz fajta szenvedélyt (mint szélsőséges csalódást); tizennyolc fajta gyűlöletet (komorságot); ugyanannyi fajta bánatot." Ez inkább tapasztalati pszichológiai megfigyelő eljárásra vall. 2. „Az értelem képtelenségének ismét huszonnyolc fajtája van: a szervek sérülése, fogyatékossága s így tovább. 3. A kielégülés vagy belső, vagy külső. A belső kielégülés négyféle: Az első a természetet illeti," az egészen általánost, szubsztanciálist, „s együttjár azzal a véleménnyel, hogy a megismerés magának a természet elvének módosulása; kapcsolatos azzal a várakozással, hogy az ember megszabadul a természet aktusa által," — hogy a természet a filozófiai megismerésben szabaduláshoz vezet. Az igazi szabadulást azonban nem lehet a természet aktusaként várni; a léleknek kell azt önmaga által, gondolkodó tevékenysége által létrehoznia. „A második kielégülés az a hit, hogy aszkétikus gyakorlatok elegendők a szabadulás biztosítására" (fájdalmak, kínok, vezeklések által). „A harmadik az időt illeti: azt a felfogást, hogy a szabadulás megjön az idő folyamán, tanulmány nélkül. A negyedik kielégülés a szerencse képzete által történik, hogy ti. a szabadulás a sorstól függ. A kielégülés külső módja az élvezettől való tartózkodásra vonatkozik, de érzéki motívumokból, pl. mert ellenszenvvel viseltetünk a vagyonszerzéssel" (kereskedéssel) „járó nyugtalansággal szemben, mert félünk a gyönyör rossz következményeitől" stb. 4. Az értelem tökéletesítésének ismét több fajtája van megadva: többek között, „a szellem tökéletesítésének direkt" pszichológiai „módja, pl. okoskodás, barátságos szórakozás által" stb., amint azt a mi alkalmazott logikáinkban is találjuk.

A rendszer fő pontjáról még egy és más határozottabbat kell megjegyezni. „A Sanc'hya, mint a többi hindu filozófiai rendszer", az abszolút eszmének „különösen három minőségével (Guna" mozzanat) „foglalkozik, amelyeket szubsztanciáknak, a természet módosulásainak képzelnek." Érdekes, hogy a hinduk előtt tudatossá vált, hogy az, ami igaz s magán- és magáért-való, három meghatározást tartalmaz, s az eszme fogalma három mozzanatban fejeződik ki. A hármasság e magas tudata, amelyet Platónnál és másoknál is újra megtalálunk, veszendőbe ment azután a gondolkodó szemlélet régiójában és csak a vallásban maradt fenn, de mint valami túlvilági. Azután kiderítette az értelem és kijelentette, hogy badarság. Csak Kant tört ismét utat a megismeréséhez.

Minden dolog fogalmának lényegiségét és totalitását, ha a dolgot szubsztanciájában tekintjük, magában foglalja a meghatározások hármassága; s a kor érdeke lett ezt tudatossá tenni.

A hinduknál ez csupán értelmes megfigyelés révén vált tudatossá. Közelebbről ezeket a minőségeket így határozzák meg: „Az első és legfőbb minőség a jóság (szattva); fenséges, megvilágító, örömmel és boldogsággal kapcsolatos; uralkodó benne az erény. A tűzben túlnyomó; ezért felfelé lobog a láng és felfelé száll a szikra. Ha túlsúlyban van az emberben, mint a nyolc felsőbb rendben, akkor oka az erénynek." Ez tehát az egészen és minden tekintetben affirmatív általános — elvont formában. „A második és középső minőség a rútság *(foulness)* vagy szenvedély (rajasz, tejasz", vágy, hajlam), amely magában vak, a tisztátalan, ártalmas. „Tevékeny, heves és változékony, bajjal és bolgogtalansággal kapcsolatos, túlsúlyban van a levegőben, ezért a szél keresztben mozog; az élő lényben a bűn oka. A harmadik és utolsó minőség a sötétség (tamasz): ez tunya és hátráltató, gonddal, tompasággal és csalódással kapcsolatos, túlsúlyban a földben és a vízben, ezért ezek esnek és lefelé törekszenek; élő lényekben az ostobaság oka." Az első minőség tehát a magával való egység; a második a megnyilatkozás, a különbség elve, a vágy, a kettéválás mint rosszaság; a harmadik azután pusztán negáció, ahogyan a mitológia konkrétságában is képzelik mint Sivát, Mahadevát (Maheszvara), a rombolás és változás istenét. A fontos különbség velünk szemben az, hogy a harmadik elv nem visszatérés az elsőbe, amint a szellem, az eszme azt követeli, hogy a negáció megszüntetése segítségével magát önmagával közvetítse és visszamenjen önmagába. A hinduknál a harmadik változás, megsemmisülés marad.

„Ezt a három minőséget a természet lényegiségének képzelik. A Sanc'hya azt mondja: 'Úgy beszélünk róluk, mint egy erdő fáiról' ". Ez azonban rossz hasonlat; mert az erdő csak elvont általános, amelyben az egyesek önállók. "A Védák vallási felfogásaiban" — (ahol ezek a minőségek mint Trimurti is előfordulnak) — "mint egymásutáni módosulásokról beszélnek róluk; úgyhogy": 'Minden előbb sötétség volt, azután azt a parancsot kapta, hogy megváltozzék, így felvette a vágy, a tevékenység módját' — (amely azonban még rosszabb), — 'mígnem végül Brahmának ismételt parancsára a jóság alakját öltötte fel.' "

A továbbiak az értelem közelebbi meghatározásai e minőségekre való tekintettel. „Az értelemnek nyolc fajtája van, ebből négy a jósághoz tartozik: először erény; másodszor tudomány és ismeret; harmadszor szenvedélynélküliség, amelynek vagy

külső érzéki indoka van, a nyugtalansággal szemben való ellenszenv, vagy pedig szellemi természetű és abból a meggyőződésből fakad, hogy a természet álom, puszta káprázat és ámítás; negyedszer a hatalom. Ez nyolcféle", s itt nyolc különös tulajdonság következik: „Az a képesség, hogy az ember egészen kis alakká zsugorodhatik, amely minden dolgon át tud hatolni; az óriási testté való kiterjedés képessége; az a képesség, hogy az ember olyan könnyűvé lesz, hogy egy napsugáron felhághat a napba; a szerveknek olyan határtalan működése, hogy az ember ujja hegyével megérintheti a holdat; ellenállhatatlan akarat, úgyhogy az ember pl. éppolyan könnyen merülhet a földbe, mint a vízbe; uralom minden élő és élettelen lényen; az erő a természet folyásának megváltoztatására; a képesség mindannak megvalósítására, amit az ember kíván."

„Hogy az ember" (folytatja Colebrooke) „ilyen transzcendens hatalmat elérhet életében, nemcsak a Sanc'hya-szekta sajátos tanítása, hanem közös valamennyi rendszerben és vallási felfogásban; s az ilyen hatalmat sok szent és brahmin ábrázolja drámákban és népi elbeszélésekben és hisz benne." Az érzéki evidencia nem segít ellene; mert az érzéki észrevevés egyáltalán nem jelent semmit a hindu embernek, minden a fantázia képeivé travesztálódik, minden álom igazság és valóság számba megy. Ezt a hatalmat a Sanc'hya annyiban tulajdonítja az embernek, amennyiben gondolkodásának képzése által a bensőségességbe emelkedik. „A Yoga-zasztra négy fejezete egyikében egy sor olyan gyakorlatot említ", amelynek révén ilyen hatalom elérhető: pl. „mély elmélkedés, amelyet a lélegzet visszatartásával és az érzékek tétlenségével kell kísérni, miközben állandóan meg kell maradni egy előírt helyzetben. Ilyen gyakorlatokkal éri el a beavatott minden elmúltnak és eljövendőnek ismeretét: azt, hogy kitalálja mások gondolatait; hogy erős, mint az elefánt, bátor mint az oroszlán, sebes, mint a szél; tud repülni a levegőben, úszni a vízben, alámerülni a földbe; valamennyi világot egyetlen pillantással tudja áttekinteni s más csodás tetteket tud véghezvinni. A leggyorsabb módja azonban annak, hogy az ember mély kontempláció által elérje a boldogságot, az az istenhez forduló ájtatosság, amely abban áll, hogy az ember folyton isten misztikus nevét mormolja: *Om*". Ez egészen általános felfogás.

Colebrooke közelebbről említi a Sanc'hya teista és ateista megoszlását. Míg a teista rendszerben „Iszvara, a világ legfőbb kormányzója, más lelkektől különböző lélek vagy szellem: Kapila tagadja" (az ateista Sanc'hyában) „Iszvarát, a világnak tudatos akarattal *(by volition)* teremtőjét, azzal érvelve, hogy isten léte-

zését nem lehet bebizonyítani. Az észrevevés nem mutatja, következtetéssel sem lehet levezetni. Elismer ugyan a természetből eredő lényt, a természetes értelmet, valamennyi egyéni értelem forrását és valamennyi más értelem eredetét, amely fokozatosan fejlődik belőle. Kifejezetten megjegyzi, hogy 'be van bizonyítva egy ilyen Iszvara igazsága', — a világ teremtőjéé a teremtésnek ilyen értemében —, de *'a hatások egzisztenciája'* (mondja) *'a lélektől, a tudattól függ,* nem Iszvarától; minden a nagy elvtől, az értelemtől származik' '', amelyhez tartozik az egyéni lélek s amely ezt tevékenységre bírja.

3. Ami a Sanc'hya harmadik fejezetét illeti, az elv megismerésének határozottabb módját: még néhány megjegyzést akarok itt kiemelni, amely érdekes lehet. A megismerésnek különböző, már említett fajai közül az okoskodás megismerésmódja, a következtetésben az ok és okozat viszonya által való összefüggés marad itt a fő meghatározás; s megmondom, hogyan fogják fel ezt a viszonyt. „Az értelem és minden más levezetett elv: okozatok. Belőlük következtetnek okaikra" ; ez bizonyos tekintetben megfelel a mi következtetésünknek, más tekintetben eltér tőle. Felfogásuk ez: „'Az okozatok már az ok hatása előtt léteznek ; mert ami nem létezik, az okság által nem hozható létre.' " (Ennek egyik következménye volna a világ örökkévalósága ; mert ez a tétel: „Semmiből nem lesz semmi", amelyre Colebrooke is emlékeztet itt, ellentmond a világ semmiből való teremtésének a mi vallási formánkban.) Colebrooke azt mondja: „Ez azt jelenti, okozatok inkább eduktumok, mintsem produktumok." A kérdés éppen az: mi a produktum? A hinduk szerint az okozat már benne foglaltatik az okban. Pl. „az olaj már benne van a szézam magjában, mielőtt kisajtolják belőle, a rizs a szárban, mielőtt csépelik, a tej a tehén tőgyében, mielőtt megfejik." A tartalom, „'az ok és okozat lényege ugyanaz' ; egy ruhadarab nem különbözik lényegesen a fonaltól, amelyből szőtték." Így fogják fel a hinduk ezt a viszonyt. Ha azt mondják: *ex nihilo fit nihil,* akkor egyszersmind azt is kell mondani: isten a világot nem semmiből, hanem magából teremti; saját meghatározását hozza egzisztenciára. Az ok és az okozat különbsége csak formális különbség ; az értelem különbözteti meg őket egymástól, nem az ész. A nedvesség ugyanaz, mint az eső. A mechanikában különböző mozgásokról beszélünk, de a mozgásnak ugyanaz a sebessége van a lökés előtt és a lökés után ; — olyan viszony ez, amely a közönséges tudat szerint egészen különböző. Ez az ok és okozat indifferenciája.

A hinduk mármost „'általános okra következtetnek, amely megkülönböztethetetlen. A meghatározott dolgok végesek'; s

azért kell lennie egy őket áthatoló oknak". Még az értelem is okozata ennek az oknak ; ez pedig a lélek, amennyiben teremtő ebben a természettel való azonosságban, miután absztrahál tőle. Az okozat az okból ered ; de megfordítva az okozat nem önálló, hanem visszamegy az általános okba. Fellép a három világ teremtése ; de ezzel tételezve van az általános pusztulás. „Ahogyan a teknősbéka kinyújtja tagjait s azután ismét visszahúzza a páncélja alá, úgy a dolgok általános pusztulásánál és felbomlásánál, amely bizonyos időben bekövetkezik, a három világot alkotó öt elem, föld stb. ismét behúzódik a fordított rendben, mint amelyben az eredeti elvből előjött, lépésről-lépésre visszatérve első okába, — a legfőbb és megkülönböztethetetlen okba, a természetbe". Ennek „három tulajdonságot" tulajdonítanak : „jóságot, szenvedélyt és sötétséget." E meghatározások közelebbi viszonya nagyon érdekes lehetne ; de csak nagyon felületesen fogják fel : „A természet" ugyanis „e három minőség keveredése által működik ; minden dologban megvan mind a három, mint három folyam, amely egybefolyik. Éppígy hat módosítás által, ahogyan a víz, amelyet beszívnak a növény gyökerei, a gyümölcsben különös jóízt kap." Így csak a keveredés és módosítás katgeóriái vannak előttünk. Azt mondják : „A természetben az a három minőség megvan saját jogán, mint formái és tulajdonságai ; a többi dologban csak azért van meg, mert bennük mint annak okozatai vannak jelen."

Még a természet viszonyát a szellemhez kell vizsgálnunk : „'A természetnek, noha lélektelen' — (a lélek magáért-való, nem az élvezet tárgya, nem is létrehozott), — tehát 'a természetnek az a hivatása, hogy a lelket előkészítse szabadulására, ahogyan a tejnek — egy érzés nélküli szubsztanciának — az a funkciója, hogy táplálja a borjút' ". A következő hasonlattal élnek : „A természet egy bajadérhoz hasonló, aki megmutatkozik a léleknek mint egy audiencián. Megróják szemérmetlensége miatt, hogy ismételten kiteszi magát a nézők durva tekintetének." „'De távozik, ha eléggé megmutatta magát ; ezt azért teszi, mert láttatta magát ; a néző pedig azért távozik, mert látta őt. Nincs további haszna a világ számára. Mindamellett a természet és a lélek kapcsolata tovább is fennmarad.' "[au] „Azzal, hogy az elvek tanulmánya által eléri a szellemi ismeretet, az ember megtanulja a döntő, megcáfolhatatlan, egyetlen igazságot : 'Én nem vagyok, nincs semmim, nem is létezem.' " Az én-mozzanat ugyanis még különbözik a lélektől, s végül a hindu ember elveszti az én-mozzanatot, az öntudatot : „'Mindazt, ami előfordul a tudatban, az értelemben, visszatükrözi a lélek, de mint olyan képet, amely nem szennyezi be a lélek kristályát, nem is ennek sajátja. Ez önismeret birtokában' " — (én-mozzanat

nélkül) — „'a lélek kényelmesen szemléli a természetet, ezáltal nincs alávetve a termékeny változásnak és megszabadul az értelemnek minden más formájától és hatásától, kivéve ezt a szellemi megismerést' ", — közvetett, szellemi tudást az éppoly átszellemült tartalomról, tudást én-mozzanat és tudat nélkül. „'A lélek egy ideig még testtel marad ugyan felruházva, de csak úgy, ahogyan a fazekas kereke még a fazék elkészülte után is tovább forog az előbb kapott impulzus erejénél fogva.' " A léleknek tehát a hinduk szerint már nincs dolga a testtel és viszonya a testhez ezzel feleslegessé válik. „'Ha azonban végül bekövetkezik azután a tudó lélek elválása testétől s a természet megszűnik a lélekre nézve: akkor az abszolút és végső szabadulás befejeződött.' " Ezek a Sanc'hya-filozófia fő mozzanatai.

2. Gotama és Kanade filozófiája együvé tartozik;[9] „Gotama filozófiáját *Nyaya*nak (okoskodónak) nevezik, Kanadéét Vaizesikának (partikuláris filozófiának). Az előbbi különösen kialakított dialektika, a második" ellenben „fizikával, azaz a különös vagy érzéki tárgyakkal foglalkozik". Colebrooke azt mondja: „A tudomány vagy irodalom egyetlen területe sem vonta jobban magára a hinduk figyelmét, mint a *Nyaya*; s e tanulmányok gyümölcse számtalan írás, közöttük igen híres tudósok munkái."

„A Gotama és Kanade által követett rend az, amelyet a Védák egy helye így jelez: a tanításhoz és tanulmányhoz szükséges lépések, nevezetesen: enunciáció, definíció és vizsgálat. Az enunciáció egy dolognak a nevén nevezése, azaz a dolgot megjelölő kifejezés, ahogyan a kinyilatkoztatás tanítja; mert a nyelvet az ember számára kinyilatkoztatottnak tekintik. A definíció azt a különös tulajdonságot adja meg, amely egy dolog lényeges jellegét teszi. A vizsgálat annak a kutatása, megfelelő és kielégítő-e a definíció. Ezzel egyezően a filozófia tanítói előrebocsátják a tudományos kifejezéseket, továbbmennek a definíciókhoz, s áttérnek ezután az így előrebocsátott szubjektumok vizsgálatára." A néven azt a képzetet értik, amellyel a vizsgálatban összehasonlítják azt, ami meg van adva a definícióban.

A további azután a megvizsgálandó tárgy. „Gotama itt tizenhat pontot sorol fel, ezek között a fő pontok a bizonyítás, az evidencia" — a formális (das Formelle) —, és az, amit be kell bizonyítani; a többi csak kisegítő és mellékes, mint ami hozzájárul az igazság megismeréséhez és bizonyossá tételéhez. A Nyaya azután

[9] *Transactions of the Royal asiatic Society.* I. köt. I. rész. 92—118. l.; *(Essay on the Philosophy of the Hindus Part.* II. by Henry Thomas *Colebrooke.)*

a többi pszichológiai iskolával megegyezik abban, hogy boldogságot, végleges jelességet és a bajtól való szabadulást igér az általa tanított elvek, azaz az igazság tökéletes megismerésének jutalmául ; az igazság azt a meggyőződést jelenti, hogy a lélek a testtől elkülönülve örökké egzisztál", — az önmagáért-való szellem. A lélek ekkor maga az a tárgy, amelyet meg kell ismerni és be kell bizonyítani. A közelebbit még ki kell fejteni.

Az első fő pontnak, „a bizonyítás evidenciájának négy faja van : először az észrevevés ; másodszor a következtetés *(inference)*, ennek három módja : az okozatból az okra, az okból az okozatra, és analógia szerint. Az evidendencia harmadik módja az összehasonlítás ; a negyedik a kijelentés (állítás), amely magában foglalja mind a hagyományt, mind a kinyilatkoztatást". A bizonyítás e fajait nagyon részletesen tárgyalja mind a Gotamának tulajdonított régi traktátus, mind a számtalan kommentátor.

A második a tárgy, amelyet be kell bizonyítani, amelynek evidenssé kell lennie ; itt tizenkét tárgyat sorol fel. „Az első és legfontosabb" azonban „a lélek mint az érzésnek és a tudománynak a testtől és az érzékektől különböző székhelye ; — egzisztenciáját bizonyítja a rokonszenv, az ellenszenv, az akarás stb. Tizennégy minősége van : szám, nagyság, különösség, kapcsolat, elkülönülés, értelem, gyönyör, fájdalom, kívánság, ellenszenv, akarat, érdem, bűn és képzelőerő". A reflexiónak ezekben az egészen rend nélküli első kezdeteiben sem látjuk a meghatározások semmiféle összefüggését és totalitását. „A megismerés második tárgya a test ; a harmadik az érzékelés szervei, s itt az öt külső érzéket nevezi meg. Nem a tudat módosulásai (mint a Sanc'hya állítja), hanem anyag, amely az elemekből, illetőleg földből, vízből, fényből, levegőből és éterből áll. A szemgolyó (mondják) nem a látás szerve, sem a fül a hallásé ; hanem a látás szerve egy fénysugár, amely a szemből indul a tárgyhoz : a hallás szerve az éter, amely a fül üregében a hallott tárggyal a közbenső éter által közlekedik. Ama fénysugár rendszerint nem látható, mint ahogy fény sem látható déltájban, de bizonyos körülmények között látható. Az ízlelés szerve valami vizes (mint a nyál)" s így tovább. A látásról itt mondottakhoz hasonlóval Platón *Timaios*ában is találkozunk.[10] A szem foszforáról érdekes megjegyzéseket tartalmaz Schultznak egy tanulmánya Goethe *Morfológiá*jában. Példák, hogy emberek éjjel láttak olyképpen, hogy szemük megvilágítja a tárgyat, tömegesen fordulnak elő ; de a jelenség persze különös körülményeket kíván. „A negyedik tárgy az érzékek tárgyai. Itt Cezava (egy

[10] Platón *összes művei*. Budapest 1943. 55—56. l.

kommentátor) bekapcsolja Kanade kategóriáit, szám szerint hatot : Az első a szubsztancia ; ez kilencféle : föld, víz, fény, levegő, éter, idő, tér, lélek, értelem." Az „anyagi szubsztanciák" alapelemeit „Kanade úgy tekinti, mintha eredetileg atomok és azután ezek aggregátumai volnának. Állítja az atomok örökkévalóságát" ; azután sokat mond az atomok kapcsolatáról, s itt a napfény által megvilágított lebegő porszemek is előfordulnak. „A második kategória a minőség, ilyen van huszonnégy : 1. szín, 2. íz, 3. szag, 4. tapintás, 5. szám, 6. nagyság, 7. egyéniség, 8. kapcsolat, 9. különvalóság, 10. prioritás, 11. poszterioritás, 12. nehézség, 13. cseppfolyósság, 14. szívósság, 15. hangzás, 16. értelem, 17. gyönyör, 18. fájdalom, 19. kívánság, 20. ellenszenv, 21. akarat, 22. erény, 23. bűn, 24. egy képesség, amely három fajt foglal magában : a sebességet, a rugalmasságot, és a képzelőerőt. A harmadik kategória a cselekvés ; a negyedik a közösség ; az ötödik a különbség ; a hatodik a kapcsolódás *(aggregation)*, Kanade utolsó kategóriája ; más írók hozzáfűzik még a negációt mint a hetedik kategóriát." Így fest a filozófia a hinduknál.

A két fő pont, az evidencia és az érdekes tudnivaló után Gotama filozófiájában mint harmadik pont „a kétely" következik. Egy másik pont „a szabályos bizonyítás", a formális okoskodás, „vagy a teljes szillogizmus (Nyaya), amely öt előtételből áll : ezek : 1. a tétel, 2. az alap, 3. a bizonyíték *(the instance)*, 4. az alkalmazás, 5. a következtetés. Pl. 1. ez a domb ég ; 2. mert füstölög ; 3. ami füstölög, az ég, mint egy konyhai tűzhely ; 4. elismerve" *(accordingly*, mármost) „hogy a halom füstölög ; 5. azért ég." Ezt úgy adja elő, mint nálunk a szillogizmusokat ; de a felállításban az, amiről szó van, az élre kerül. Mi ellenben az általánossal kezdenők. Ez a közönséges forma, s e példákkal megelégedhetünk. Most azonban még egyszer összefoglaljuk a dolgot.

Láttuk, hogy Indiában a fődolog a léleknek magábamélyedése, a szabadságba való felemelkedése, a magáért-valósága szerint alakuló gondolkodás. A léleknek ezt a legelvontabb módon magáértvalóvá-levését intellektuális szubsztancialitásnak nevezhetjük ; de ez nem a szellem és a természet egysége, hanem ennek épp az ellenkezője. A szellemnek a természet szemlélete csak eszköz, a gondolkodás gyakorlata, amelynek célja a szellem felszabadítása. Az értelmi szubsztancialitás a cél, a filozófiában azonban általában a lényeges alap, a kezdet ; a filozofálás az az idealizmus, hogy a gondolkodás magáért-való, az igazság alapja.[av] Az intellektuális szubsztancialitás az ellentéte az európaiak reflexiójának, értelmének, szubjektív individualitásának. Nálunk az a fontos, hogy én akarom, tudom, hiszem, vélem azt, hogy az én okaim alapján,

az én önkényem szerint ; ennek végtelen értéket tulajdonítunk.[aw] Az intellektuális szubsztancialitás ennek a szélsősége,[ax] itt elmúlik az én minden szubjektívitása ; ennek számára hívságos lett minden objektív, számára nincs objektív igazság, kötelesség, jog, s így a szubjektív hiúság az egyetlen, ami visszamarad. Érdekünk, hogy eljussunk az intellektuális szubsztancialitáshoz, hogy megfojtsuk benne ama szubjektív hiúságot minden okosságával és reflexiójával. Ez az előnye ennek az álláspontnak.

A hiba az, hogy amikor az intellektuális szubsztancialitást célul állítjuk a szubjektum elé, mint olyan állapotot, amelyet a szubjektum érdekében kell létrehozni, akkor az objektívitás általában hiányzik. Bármennyire is a legobjektívabb valami ez az intellektuális szubsztancialitás, ez mégis csak egészen elvontan objektív ; ezért híján van az objektívitás lényeges formájának. Épp amaz intellektuális szubsztancialitásnak, amely így az absztrakcióban él, egzisztenciájához csak a szubjektív lelke van meg ; ebben kell mindennek elmerülnie. Ahogyan a hiúságban, ahol csak a tagadás szubjektív hatalma a maradandó, elmerül minden : úgy az intellektuális szubsztancialitás ez elvontságának tartalma is csupán a menekülés az üresbe és meghatározás nélkülibe.[ay] Hiányzik belőle az önmagában formálódó objektívitás ; s mármost az a fontos, hogy ez a meghatározás ebből a talajból hajtson ki, — az a végtelen forma, amely az, amit a gondolkodásnak nevezünk, a magát meghatározó objektívitás.[az] Ez a gondolkodás először is mint szubjektív az enyém (én, a lelkem gondolkodik) ; de másodszor ez egyben az az általánosság, amelyet az intellektuális szubsztancialitás tartalmaz ; s harmadszor a gondolkodás a formáló tevékenység, a meghatározás elve. Így az objektívitás második módja van előttünk, amely végtelen magában-való forma. Ez az igazi talaj, amelyet meg kell művelni, amely maga bontakozik ki, maga határozza meg magát s ilyen módon helyet ad a különös tartalomnak, ezt érvényesülni engedi és magában fenntartja.

A keleti szemléletben bizonytalan a különös, és elmúlásra van rendelve ; a gondolkodás talajában azonban neki is megvan a helye.[ba] Meggyökerezhet, megszilárdulhat benne ; s ez a kemény, európai értelem. Ennek elvetésére szolgálnak az ilyen keleti képzetek. De a gondolkodás talaján az folyékony maradt, nem lesz magáért-valóvá, csak mozzanata az egész rendszernek. A keleti filozófiában is találtunk határozott tartalmat, amelyet szemügyre vesznek ; de ez a szemügyrevétel egészen gondolat nélküli, rendszerezés nélküli, mert felette áll, az egységen kívül.[bb] A túloldalon áll az intellektuális szubsztancialitás, az innenső azután száraz és

szegényes.[bc] A különösnek így csak az okoskodás és következtetés merev formája van meg, mint a skolasztikusoknál is. A gondolkodás talaján ellenben jogához juthat a különös. Az egész organizáció mozzanatának lehet azt tekinteni és felfogni. A hindu filozófiában az eszme nem vált tárgyivá ; a külsőt, tárgyit tehát nem az eszme szerint fogták fel. Ez az orientalizmus fogyatékossága.

A gondolkodás igazi objektív talaja a szubjektum valóságos szabadsága. Magának az általánosnak, a szubsztanciálisnak kell, hogy objektivitása legyen. Mivel a gondolkodás ez az általános, a szubsztanciálisnak talaja s egyúttal én, — a gondolkodás a magánvaló és mint szabad szubjektum egzisztál — : azért az általánosnak közvetlen egzisztenciája és jelenvalósága van ; nemcsak cél, állapot, melybe át kell menni, hanem az abszolutság tárgyi jellegű. Ez a meghatározás az, amelyet megtalálunk a görög világban, s amelynek kialakítása további vizsgálódásunk tárgya. Először az általános mint egészen elvont lép fel, így szemben áll a konkrét világgal ; de érvényes mind a kettőnek talajára, a konkrét világra és arra, ami magánvaló. Ez nem valami valóságon túli, hanem a jelenvalót olyannak tekintjük, hogy a magánvalóban van, vagyis a magánvaló, az általános a tárgyak igazsága.[bd]

A FILOZÓFIA TÖRTÉNETÉNEK ELSŐ RÉSZE

GÖRÖG FILOZÓFIA

Görögország nevének hallatára az európai művelt ember, különösen a német, otthonosan érzi magát. Az európaiak vallásukat, az evilágon-túlit, a távolabbit, egy lépéssel odébb Görögországnál, a Keletről, mégpedig Szíriából kapták. De az evilági, a jelenvaló, tudomány és művészet, mindaz, ami szellemi életünket kielégíti, méltóvá teszi és ékesíti, mint tudjuk, Görögországból származott közvetlenül vagy közvetve — kerülő úton a rómaiak által közvetítve. Az utóbbi út volt a korábbi forma, amelyben ez a műveltség ránk hagyatkozott, a korábban egyetemes egyház formája is, amely mint ilyen eredetét Rómából származtatja s a rómaiak nyelvét még máig is megtartotta. A tanítás forrásai a latin evangélium mellett az egyházatyák voltak. Jogunk is azzal dicsekszik, hogy legtökéletesebb irányítását a római jogból meríti. A germán ösztönösségnek szüksége volt arra, hogy keresztülmenjen a Rómából hozzánk került egyháznak és jognak kemény szolgálatán és fegyelmező hatásán. Csak így puhult meg az európai jellem s lett képes a szabadságra. Miután tehát az európai emberiség otthonos lett önmagánál s a jelenre szegezte tekintetét: elvetette a történelmi elemet, amelyet idegenek helyeztek beléje. Ekkor kezdett az ember saját otthonában lenni; hogy ezt élvezze, a görögökhöz fordult. Hagyjuk meg az egyháznak és a jogtudománynak az ő latin nyelvüket és rómaiságukat. A magasabbrendű, szabadabb tudomány (filozófiai tudomány), valamint szép szabad művészetünk, az iránt való érzékünk és szeretetünk, úgy tudjuk, a görög életben gyökerezik s belőle merítette szellemét. Ha szabad volna vágyódnunk valamire — ilyen országra, ilyen állapotra vágyódnánk.

A görögöknél azonban az tesz bennünket otthonossá, hogy úgy látjuk őket: világukat a maguk otthonává tették; az otthonosság közös szelleme köt bennünket össze. Ahogy a mindennapi életben azoknál az embereknél és családoknál érezzük jól magunkat, akik otthonosak maguknál, elégedettek magukban és nem vágyódnak bizonyos határokon túl, — így vagyunk a görögökkel is. Persze vallásuk, műveltségük, társadalmi összetartásuk szubsztanciális kezdeteit többé vagy kevésbé Ázsiából, Szíriából és Egyiptomból

kapták ; de ami idegen ebben az eredetben, azt annyira elenyésztették, annyira átváltoztatták, feldolgozták, megfordították, abból annyira mást csináltak, hogy az, amit ők is, mi is becsülünk, megismerünk, szeretünk benne, épp lényegileg az övék.

A görög élet történetében ezért lehet ugyan és kell is tovább visszamenni, de ellehetünk a visszamenetel nélkül is olyképpen, hogy a maga világán és életmódján belül követjük a tudomány és művészet kezdeteit, kicsírázását, továbbfejlődését a virágzásig, s éppúgy romlásuk forrásait is tisztán az ő szférájukban kereshetjük. Mert szellemi fejlődésük azt, amit idegenből merítettek, csak anyagul, indításul használja. Ebben szabadoknak tudták magukat és szabadokként viselkedtek. A forma, amelyet az idegen alapnak adtak, ez a sajátos szellemi lehellet, — a szabadság és szépség szelleme, amelyet egyfelől formának lehet tekinteni, de másfelől épp ez a valójában magasabbrendű szubsztanciális.

De nemcsak megteremtették így maguknak műveltségük szubsztanciális tartalmát (s szinte hálátlanul megfeledkeztek az idegen eredetről s ezt a háttérbe állították — talán elásták a misztériumok homályába, amelyet önmaguk előtt is titkoltak), nemcsak otthonossá tették maguknak egzisztenciájukat : de tisztelték is ezt az ő szellemi újjászületésüket — tulajdonképpeni megszületésüket. Nemcsak azok voltak, nemcsak azt használták és élvezték, amit létrehoztak s amit magukból csináltak : hanem egész egzisztenciájuknak ezt az otthonosságát, önmaguknak kezdetét és eredetét magukban tudták s hálásan és örvendezve elképzelték, — nemcsak egyszerűen léteztek, birtokolták és használták a dolgokat. Mert szellemük, — mivel szellemi újjászületésből született —, épp az, hogy ezt a szellemet a magukénak tudják : *α*) a magukénak, és *β*) keletkezettnek is tudják, még pedig náluk keletkezettnek. Egzisztenciájukat maguktól elválasztottnak képzelik mint tárgyat, amely maga teremti magát és magában válik javukra. Tudnak az alapról és eredetről mint alapról és eredetről, de úgy, hogy ez náluk van. Így mindenről, amijük volt és amik voltak, történetet csináltak maguknak. Nemcsak a világ keletkezését képzelték el maguknak, azaz az istenek és emberek, a föld, ég, szelek, hegyek, folyók keletkezését : hanem létük minden oldalának, — hogyan hozták le nekik a tüzet és hogyan jöttek létre a vele kapcsolatos áldozatok, hogyan lettek a vetések, a földművelés, az olajfa, a ló, a házasság, a tulajdon, a törvények, a művészetek, az istentisztelet, a tudományok, a városok, a fejedelmek nemzedékei stb. —, mindennek eredetét úgy képzelték el bájos történetekben, mintha mindez náluk történt volna. E külső oldalról történetileg látták a dolgok keletkezését mint saját műveiket és érdemeiket.

Magában ebben az egzisztáló otthonosságban, de azután az otthonosság szellemében, az elképzelt önmagánál-való-létnek ebben a szellemében, az önmagánál-való-létnek a maga fizikai, polgári, jogi, erkölcsi, politikai egzisztenciájában, a szabad, szép történetiségnek, a mnémoszünének (emlékezetnek) ebben a jellegében — (hogy amik, mint mnémoszüné is náluk van) — bennerejlik a gondolkodó szabadság csírája is, s így az a jelleg, hogy náluk keletkezett a filozófia.

Ahogy a görögök otthon vannak önmaguknál, éppúgy a filozófia lényegéhez tartozik, hogy otthon van önmagánál, — hogy az ember otthon van a maga szellemében, otthonos önmagánál. Ha egyébként is otthonosnak érezzük magunkat a görögöknél, különösképpen filozófiájukban kell otthonosnak lennünk náluk, — de nem mert náluk vagyunk, hanem mert a filozófia épp önmagánál van otthon, mert benne gondolatokkal, legsajátabb, minden különösségtől mentes lényünkkel van dolgunk. A gondolat fejlődése náluk őskezdeti elemeivel lépett fel, belőlük bontakozott ki; s mi vizsgálhatjuk őket anélkül, hogy tovább kellene nyomoznunk külső alkalmak után. Hogy a görög filozófiát megértsük, megállhatunk náluk maguknál.

De jellegét és álláspontját közelebbről kell meghatároznunk. A görögöknek, bár önmagukból eredtek, egy előföltevésük is van. Ez történeti jellegű. Gondolatban fölfogva, ez az előföltevés a szellemi és természeti egységének keleti szubsztancialitása. Ez természetes egység. Egymagában a magából való eredet, a magában való lét: az elvont szubjektivitásnak másik szélsősége (a tiszta formalizmus), ha ez a szubjektivitás még üres, vagy helyesebben, ha üressé vált — a modern világnak elvont elve. A görögök a kettő között állnak a szép közepén, amely azért a szépség közepe, mert egyszerre természeti és szellemi, de úgy, hogy a szellemiség az uralkodó, meghatározó szubjektum marad. A szellem; a természetbe merülve, szubsztanciális egységben van vele, s mert tudat, azért főleg szemlélet — mértéktelen általában; mint szubjektív tudat kétségkívül alakító — de mértéktelen. A görögöknek a természet és a szellem szubsztanciális egysége volt az alapjuk, lényegük; s mivel ez így tárgyuk volt s tárgyuknak tudták — de nem merültek el benne, hanem magukba szálltak — azért nem estek a formális szubjektivitás szélsőségébe: hanem a szubjektum magánál-valólétében, tehát mint szabad szubjektum, amelynek amaz első egység a tartalma, lényege, szubsztrátuma — tárgyát szépséggé alakította. A görög tudat lépcsőfoka a szépség lépcsőfoka. Mert a szépség az eszmény, a szellemből kipattant gondolat; de olyképpen, hogy a szellemi egyéniség még nincs önmagáért, mint elvont szubjekti-

vitás, amelynek azután önmagában kell létezését a gondolat világává kialakítania. Ellenkezőleg, ez a szubjektivitás magán viseli még természeti, érzéki jellegét ; de úgy, hogy ez a természeti jelleg nem egyenlő rangú és méltóságú, sem pedig nem a túlnyomó, mint a Keleten. Most a szelleminek elvét illeti az első rang s a természetiség nem érvényesül többé magában egzisztáló alakulataiban ; hanem jobbadán csak az átsugárzó szellem kifejezése s a szellem egzisztenciájának eszközévé és módjává fokozódott le. A szellemnek azonban még nem önmaga a közege, hogy magát elképzelje önmagában és reá alapítsa világát.

Itt tehát szabad erkölcsiség érvényesülhetett s kellett, hogy érvényesüljön, minthogy a szabadság szellemi szubsztanciája volt erkölcseinek, törvényeinek és alkotmányainak alapja. Mivel a természeti mozzanat még benne foglaltatik, azért az állam erkölcsiségének módja még természetiséggel terhelt. Az államok kis természeti individuumok, amelyek nem tudtak *egy* egésszé egyesülni. Az általános nem áll szabadon magáért-valóságában, a szellemi így még korlátozott. A görög világban a magán- és magáért-való örök dolog valósul meg a gondolat által s jut tudatosságra ; de úgy, hogy a szubjektivitás még esetleges meghatározásban áll vele szemben, mert még lényegesen vonatkozik a természetiségre.

A szubsztancia keleti mértéktelen erejét a görög szellem mértékre hozta, határok közé szorította. A görög szellem mérték, világosság, cél, az alakulatok korlátozása, a mérhetetlennek, a végtelenül pompásnak és gazdagnak visszavezetése meghatározottságra és egyéniségre. A görög világ gazdagsága csak szép, kedves, bájos egyediségek végtelen sokaságában áll, — minden létezésnek ebben a derűjében. A legnagyobb dolog a görögök körében az egyéniségek : a művészetnek, költészetnek, éneknek, tudománynak, derekasságnak, erénynek e virtuózai. Ha már a keleti fantáziák, az egyiptomi műépítmények, a keleti birodalmak stb. pompájához, fenségéhez, roppantságához képest a görög derű jelenségei (szép istenek, szobrok, templomok) és épp így komoly megnyilatkozásai (intézmények és tettek) kicsinyes gyermekjátékoknak tetszhetnek : még nagyobb mértékben az itt kivirágzó gondolat az, amely az egyediségeknek ezt a gazdagságát, valamint a keleti nagyságot, szűkebbre szorítja s visszavezeti egyszerű lelkére ; ez azonban magában forrása lesz egy magasabb eszményi világ, a gondolat világa gazdagságának.

„Szenvedélyeidből, ó ember" mondta egy régi bölcs, „vetted isteneid anyagát", — mint ahogy a keletiek (a hinduk főleg) a természeti elemekből, természeti erőkből, természeti alakulatokból vették azt ; — „a gondolatból", lehet hozzátenni, „veszed az elemet

és az anyagot Istenhez". Itt a gondolat az a talaj, amelyből fakad Isten. Nem a kezdő gondolat az az alap, amelyből az egész művelődés megérthető. Ellenkezőleg. Így a gondolat mint egészen szegény, nagyon elvont és csekély tartalmú jelenik meg ahhoz a tartalomhoz képest, amelyet a Kelet ad tárgyának. A kezdet, mint közvetlen, kezdet a természetiségnek, a közvetlenségnek formájában. Ebben osztozik a Kelettel. Mivel azonban a Keletnek tartalmát egészen szegényes meghatározásokra vezeti vissza, azért ezeket a gondolatokat alig kell figyelembe vennünk, mert még nem mint gondolatok és nem a gondolatnak formájában és meghatározásában, hanem a természetiségnek formájában és meghatározásában vannak előttünk. Tehát gondolat az abszolútum, de nem a gondolat formájában. Mindig ugyanis kétfélét kell megkülönböztetnünk, az általánost vagyis a fogalmat, s azután ennek az általánosnak realitását, mert hiszen azon múlik minden, hogy a realitás maga gondolat-e, vagy természeti valami. Mivel először a realitás még a közvetlenség formájában jelenik meg és csak a magánvaló gondolat: azért a görögök filozófiáját az ióniai iskola természetfilozófiájával kezdjük.

Ami Görögország külső történeti állapotát illeti ebben az időben, a görög filozófiának ez a kezdete a Kr. sz. e. hatodik századba esik, Kyros idejébe, a kisázsiai ión szabadállamok pusztulásának korába. Amikor ez a szép világ, amely magában magas műveltségre emelkedett, megsemmisült, fellépett a filozófia. Kroisos és a lydiaiak veszélyeztették először az ión szabadságot; csak később pusztította el őket teljesen a perzsa uralom, úgyhogy a legtöbb lakó más lakóhelyet keresett és gyarmatokat alapított, különösen Nyugaton. Az ión városok e pusztulásával egyidőben a másik Görögországban megszűnt a régi fejedelmi házak uralma. A Pelopidák és a többi legnagyobbrészt idegen királyi törzs elpusztultak. Görögország sokszoros érintkezésbe jutott kifelé, részint pedig a görögök önmagukban kerestek valamilyen társadalmi köteléket. A patriarkális élet elmúlt; sok államban fellépett a törvényes meghatározások és berendezések, — a szabad megalakulás szükséglete. Látunk fellépni sok egyént, aki többé nem származása révén uralkodik polgártársain, hanem tehetségével, fantáziájával, tudományával válik ki és lesz tiszteltté. Az ilyen egyének különböző viszonyba kerültek polgártársaikhoz. Részint tanácsadóik voltak, — a jó tanácsot gyakran meg sem fogadták; részint gyűlölték és megvetették őket polgártársaik, — ezek a férfiak visszavonultak a közélettől. Mások polgártársaiknak erőszakos, ha nem is kegyetlen uralkodói lettek, mások végül a szabadság törvényhozói voltak.

Ezek közé az imént jellemzett férfiak közé tartozott az úgynevezett *hét bölcs*, akit újabb időben kizártak a filozófia történetéből. Mivel a filozófia történetének közelebbi emlékeit látjuk bennük, a filozófia kezdetén közelebbről kell őket röviden jellemeznünk. Fellépnek ama viszonyok között, részint mint résztvevők az ión városok küzdelmében, részint mint kivándorlók, részint mint tekintélyes egyének is Görögországban. A hét bölcs nevét különbözőképpen közlik, rendesen így : Thalés, Solón, Periandros, Kleobulos, Chilon, Bias, Pittakos. „Hermippos" Diogenés Laërtiusnál[1] „tizenhetet említ, akik közül különbözők különbözőképpen választanak ki hetet". Diogenés Laërtius szerint már egy régibb filozófus, „Dikaiarchos csak négyet nevez meg, aki valamennyi szerint egyhangúlag előfordul a hét között : Thalés, Bias, Pittakos és Solón."[2] Rajtuk kívül megnevezik még : Mysont, Anacharsist, Akusilaost, Epimenidést, Pherekydést stb. Dikaiarchos azt mondja róluk Diogenésnél,[3] „nem voltak sem bölcsek, sem filozófusok, hanem értelmes férfiak és törvényhozók", — zseniális férfiak. S ez az ítélet lett az általános s helyesnek fogadható el. Abba a korszakba esnek, amikor a görögök a királyok patriarkális viszonyáról áttértek törvényes vagy erőszakos viszonyra. Bölcsességük híre részint azon alapszik, hogy felfogták a tudatnak gyakorlati-lényeges mozzanatát, azaz a magán- és magáért-való általános erkölcsiség tudatát, ezt kifejezték erkölcsi szabályok és részben polgári törvények formájában, s ezeket az államokban is megvalósították ; részint azon, hogy elméleti tartalmat elmés mondásokban fejeztek ki. Néhány ilyen mondást nem csupán mélyértelmű és jó gondolatoknak lehetne tekinteni, hanem filozófiainak és spekulatívnak is annyiban, hogy átfogó általános jelentést tulajdonítanak nekik, amely azonban nem tűnik ki belőlük magukból. Ezeknek a férfiaknak lényegileg nem a tudomány, nem a bölcselkedés volt a céljuk ; s Thalésről kifejezetten mondják, hogy csak élete későbbi szakában szentelte magát a bölcselkedésnek. Leggyakrabban a politikához volt viszonyuk. Gyakorlati férfiak voltak, üzletemberek, de nem abban a nálunk szokásos értelemben, hogy a gyakorlati tevékenység az államigazgatás, ipar, gazdasági élet stb. egy különös ágának szenteli magát ; hanem demokratikus államokban éltek s így osztozkodtak az általános államigazgatás és kormányzás gondjában. Államférfiak sem oly értelemben voltak, mint a nagy görög egyéniségek, Milthiadés, Themistoklés, Periklés, Demosthenés ; hanem állam-

[1] Diogenés Laërtius, *De vitis* . . . I. könyv. 42. §.
[2] I. m. I. könyv. 41. §.
[3] I. m. I. könyv. 40. §. : *ὁ δὲ Δικαίαρχος οὔτε σοφοὺς, οὔτε φιλοσόφους φησὶν αὐτοὺς γεγονέναι συνετοὺς δὲ τινας καὶ νομοθετικούς.*

férfiak voltak olyan időben, amikor az államélet megmentéséről, megszilárdításáról, egész rendjéről és intézményéről, szinte megteremtéséről volt szó—legalábbis törvényesen szilárd állapotok teremtéséről.

Így lép fel különösen Thalés és Bias az ióniai városok érdekében. Hérodotos[4] beszél mind a kettőről s Thalésről azt mondja, hogy „már az ióniaiaknak" (úgy látszik Kroisos által történt) „leigázása előtt azt tanácsolta nekik, alakítsanak Teosban, az ióniai, népek középpontjában, egy legfőbb tanácsgyűlést *(ἓν βουλευτήριον)*" — tehát egy szövetségállamot fő- és szövetségi várossal; e mellett „mégis megmaradhatnak külön népiségeknek *(δῆμοι)*". Azonban nem fogadták meg ezt a tanácsot. Ez elszigetelte, meggyengítette őket s ennek következménye az volt, hogy legyőzték őket. A görögöknek mindig nehezükre esett lemondani egyéniségükről. Éppígy nem fogadták meg az ióniaiak „a priénéi Bias tanácsát, aki" később, — (amikor „Harpagos", Kyros hadvezére, aki „befejezte az ióniaiak leigázását" . . . „szorongatta őket") — a döntő időpontban, „amikor össze voltak gyűlve a Panionionban, a legüdvösebb tanácsot adta nekik: közös flottán vonuljanak Szardíniába s alapítsanak ott *egy* ión államot. Így megmenekülnek a szolgaságtól, boldogok lesznek, s mint a legnagyobb sziget lakói alávetik maguknak a többi szigetet; ha azonban Ióniában maradnak, nem lát reményt szabadságukra." Ezt a tanácsot Hérodotos is helyesli: „Ha megfogadták volna, a legboldogabbak lettek volna a görögök közül". Ilyesmi csak erőszak által történik, nem önként.

Hasonló viszonyok között látjuk a többi bölcset is. Solón törvényhozó volt Athénben és főleg ennek köszöni hírnevét. Kevés ember állt oly magasan, hogy egy törvényhozó dicsőségére tehetett volna szert. Ebben csak Mózes, Lykurgos, Zaleukus, Numa stb. osztozott vele. A germán népek körében nincsenek olyan egyének, akiknek az a dicsőség jutna osztályrészül, hogy népeik törvényhozói. Manapság nem lehetnek törvényhozók; a törvényes berendezések, a jogi viszonyok újabb időben mindig készen vannak már. Nagyon keveset lehet már csinálni; a törvényhozók, a törvényhozó gyűlések márcsak a részletek további meghatározását, igen jelentéktelen mellékmeghatározásokat adhatnak. Csak a részletek összegyűjtéséről, szerkesztéséről és kialakításáról van szó. Még Solón és Lykurgos is csak azt tette, az egyik, hogy az ión szellemet, a másik, hogy a dór jellemet, amelyet maguk előtt láttak s amely csak magánvalóságában volt előttük, tudatosságra (más formába) hozták, véget vetettek a pillanatnyi ziláltságnak s valódi törvényekkel is segítettek ezen a bajos állapoton.

[4] Hérodotos, I. könyv. 169—171. fej.

Solón emellett nem volt tökéletes államférfi; megmutatkozik ez története folyamán. Egy alkotmány, amely megengedte Peisistratosnak, hogy azonnal, még az ő jelenlétében, tiranussá tolja föl magát, amely oly kevéssé volt erőteljes magában, oly kevéssé szerves, hogy nem tudta feltartóztatni összeomlását — s minő hatalom tudott volna ellenállni? — az ilyen alkotmány arra késztet, hogy egy belső fogyatékosságot feltételezzünk benne. Ez különösnek tetszhetik; ilyen támadással szemben egy alkotmánynak ellenállást kell tudnia kifejteni. De közelebbről tekintve, mit tett Peisistratos? Az úgynevezett tirannusok viszonyát legjobban megvilágítja Solónnak Peisistratoshoz való viszonya. Amikor a görögöknél rendes alkotmányok és törvények váltak szükségesekké: azt látjuk, hogy államoknak olyan törvényhozói és kormányzói támadnak, akik törvényeket kényszerítenek a népre s szerintük uralkodnak rajta. A törvényt mint általánost az egyén erőszaknak érzi, mert nem látja be, nem fogja fel a törvényt; — így erőszaknak érzi még most is. Eleinte az egész népre kényszerítik a törvényt, azután csak az egyes emberre. Szükséges, hogy eleinte erőszakot kövessenek el rajta, míg belátáshoz nem jut, s a törvény az ő törvényévé nem lesz számára s meg nem szűnik idegensége. Az államok legtöbb törvényhozója és berendezője maga vállalta, hogy elköveti a népen ezt az erőszakot s neki tirannusa lesz. Ahol maguk nem vállalták, — az olyan államokban más egyéneknek kellett vállalniok; maga a dolog szükségszerű.

Így látjuk, hogy Solón — akinek azt tanácsolták barátai, ragadja magához az uralmat, „mert maga a nép szívesen látta volna, ha vállalja a tiranniszt"[5] — „ezt visszautasítja, s igyekszik meggátolni, amikor Peisistratos ezért gyanús lesz előtte. Amikor ugyanis észrevette Peisistratos szándékát, páncéllal és pajzzsal ment a népgyűlésre," ami akkor már szokatlan volt,[6] „s közölte a néppel Peisistratos szándékát. Azt mondotta: 'Athéni férfiak! bölcsebb vagyok némelyeknél és bátrabb másoknál; bölcsebb vagyok azoknál, akik nem veszik észre Peisistratos csalását, és bátrabb azoknál, akik észreveszik ugyan, de félelemből hallgatnak."[7] Amikor nem ért el semmit, elhagyta Athént."[8] Diogenés Laërtius szerint[9] Peisistratos még tiszteletteljes levelet is írt —

[5] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... I. könyv. 49. §. *προσεῖχον αὐτῷ ὁ δῆμος, καὶ ἡδέως καὶ τυραννεῖσθαι ἤθελον παρ' αὐτοῦ.*

[6] Thukydidés (I. 6.) mint a görögök és barbárok megkülönböztetését idézi, hogy a görögök, s köztük elsősorban az athéniek, békésen letették a fegyverzetet.

[7] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... I. könyv. 49. §.

[8] I. m. I. könyv. 50. §.

[9] I. m. I. könyv. 53—54. §.

Diogenés őrizte ezt meg számunkra — Solónhoz ennek távollétében, s meghívta, térjen vissza Athénbe s éljen szabad polgárként nála Athénben : „Nem vagyok az egyedüli a görögök között, aki magához ragadta a tiranniszt, és nem is ragadtam magamhoz mint olyat, ami engem meg nem illetne ; mert Kodros nemzetségéből származom. Én tehát csak azt ragadtam újra magamhoz, amire nézve az athéniek megesküdtek, hogy fenntartják Kodrosnak és nemzetségének, de elragadták tőle. Egyébként nem követek el semmi jogtalanságot istenek és emberek ellen, hanem ahogy te meghatároztad a törvényeket az athénieknek, úgy én azon vagyok *(ἐπιτροπῶ)*, hogy a polgári életben hozzájuk tartsák magukat *(πολιτεύειν)* ;" — (fia Hippias, éppúgy). „S ezek a viszonyok jobban tartják fenn magukat, mint egy népuralomban. Mert nem engedem meg senkinek, hogy jogtalanságot kövessen el *(ὑβρίζειν)*, s én mint tirannus nem követelek többet magamnak *(πλεῖόν τι φέρομαι)*, mint azt a tekintélyt és azt a tiszteletet s azokat a megállapított adományokat" (jövedelmeket, *τὰ ῥητὰ γέρα)*, „amelyekkel a korábbi királyoknak adóztak. Minden athéni bevételének tizedét adja, nem nekem, hanem a nyilvános áldozati lakomák költségeire, s egyébként a közügyekre, s háború esetére. Nem haragszom rád, hogy felfedted tervemet ; mert azt inkább a nép iránti szeretetből tetted, mintsem a velem szemben való gyűlöletből ; s mert nem tudtad még, hogyan fogok kormányozni. Mert ha már ismerted volna kormányzásomat, elfogadtad volna s nem menekültél volna el." S így tovább. Solón azt mondja válaszában :[10] „nem neheztel személyesen Peisistratosra s őt a tirannusok legjobbikának kell neveznie. Ámde hogy visszatérjen, nem illik hozzá. Mivel az athénieknek a jogok egyenlőségét tette alkotmányuk lényegévé, a tiranniszt magát pedig visszautasította : visszatérésével helyeselné, amit Peisistratos tesz".

Peisistratos uralkodása hozzászoktatta az athénieket Solón törvényeihez s erkölccsé tette őket ; úgyhogy e hozzászoktatás befejezése után feleslegessé vált a kényuralom ; fiait elűzték Athénből s a solóni alkotmány csak most tartotta fenn magát magától. Így Solón csinálta ugyan a törvényeket, de más dolog ezeket a törvényes berendezéseket szokássá, erkölccsé, egy nép életévé tenni.

Ami Solónban és Peisistratosban külön-külön volt, azt a korinthosi Periandrosban és a mitylénéi Pittakosban egyesítve látjuk.

Ennyi elég a hét bölcs külső életéről. Híresek azután megőrzött mondásaik bölcsessége révén is ; ezek azonban részben nagyon

[10] I. m. I. könyv. 66—67. §.

felületeseknek és elcsépelteknek tetszenek. Ez azért van, mert reflexiónknak általános tételek egészen közönségesek; Salamon Példabeszédeiben is sok minden felületesnek és mindennapinak tűnik fel nekünk. De más dolog az efféle általánost az általánosság formájában először hozni a képzelet elé. Solónnak tulajdonítanak sok disztichont, amely még megvan. Jellemzi őket, hogy egészen általános kötelességeket az istenek, a család, a haza iránt fejeznek ki gnómákban. Diogenés[11] szerint Solón „azt mondta: A törvények a pókhálóhoz hasonlítanak, a kicsinyeket megfogják bennük, a nagyok széttépik őket;" ... „A nyelv a cselekvés képe" s így tovább. Az ilyen tételek nem filozófia, hanem általános reflexiók, erkölcsi kötelességek kifejezései, maximák, lényeges meghatározások. Ilyenek bölcs mondásaik; némelyek jelentéktelenek, mások azonban jelentéktelenebbeknek látszanak, mint amilyenek. Így mondja pl. Chilon: „Vállalj kezességet s kárát vallod *(ἐγγύα, πάρα δ'ἄτα)*. Ez egyfelől egészen közönséges életszabály, okossági szabály; de a szkeptikusok ennek a tételnek sokkal magasabb, általánosabb jelentést adtak, amely Chilonról is feltehető. Ez az értelem a következő: „Fűzd valódat valamilyen meghatározott dologhoz, így boldogtalanságba döntöd magadat". A szkeptikusok úgy idézték ezt a tételt, mintha a szkepticizmus rejlenék benne; a szkeptikusok elve: semmiféle véges, meghatározott dolog nem magán- és magáértvaló, csak látszat, ingadozó, nem maradandó. Kleobolus mondja: *μέτρον ἄριστον*, egy másik: *μηδὲν ἄγαν;* ennek általánosabb értelme is van. A mérték, Platón *πέρας*-a szemben az *ἄπειρον*-nal, a meghatározott a legjobb — az önmagát meghatározó a határozatlannal szemben. A mérték így a létben a legfőbb meghatározás.

A leghíresebb mondások egyike Solóné a Kroisosszal való beszélgetésében, amelyet a maga módján részletesen beszél el Hérodotos.[12] Tanulsága az: „Halála előtt senki sem mondható boldognak." A figyelemre méltó azonban ebben az elbeszélésben az, hogy közelebbről megismerhetjük belőle Solón és kora (görög) reflexiójának álláspontját. Látjuk belőle azt az előfeltevést, hogy a boldogság a legkívánatosabb, legfőbb cél, az ember rendeltetése; a kanti filozófia előtt a morál így — mint eudaimonizmus — a boldogság meghatározására épült. Solón beszédében felemelkedés rejlik az érzéki fölé, afölé, ami kellemes, ami az érzelem gyönyöre. Ha azt kérdezzük, mi a boldogság, mi rejlik benne a reflexió számára, azt látjuk: természetesen tartalmazza az egyénnek bármilyen módon, külső és belső (fizikai és szellemi) gyönyörök által való ki-

[11] I. m. I. könyv. 58. §.
[12] I. könyv. 30—33. fej.

elégülését, ennek eszközei pedig az ember kezében vannak. De benne rejlik az is, hogy nem minden érzéki, közvetlen gyönyört kell megragadni, hanem a boldogság reflexiót tartalmaz az állapot egészére ; nem csupán a gyönyörnek, az élvezetnek elve rejlik benne, hanem az egész az elv, a részletet háttérbe kell állítani. Az eudaimonizmus a boldogságot az egész életet átfogó állapotnak fogja föl, a gyönyör totalitását követeli. Ez valami általános és szabály az egyes gyönyörök számára, hogy az ember ne engedje magát át a pillanatnak, hanem fékezze vágyait, általános mértéket tartson szem előtt. A hindu filozófiával összehasonlítva, az eudaimonizmus vele ellentétesnek mutatkozik. Ott a léleknek a testitől való megszabadítása az ember rendeltetése, az, hogy a lélek egyszerűen önmagánál legyen, — tökéletes absztrakció. A görögöknél ennek ellenkezőjét látjuk ; a lélek kielégülése ez is, de nem menekülés, absztrakció, önmagába való visszahúzódás által ; hanem kielégülés a jelenben, — konkrét kielégülés a környezetre való vonatkozásban. A reflexió foka, amelyet a boldogságban látunk, középen van a puszta vágy és ama más között, ami jog mint jog és kötelesség mint kötelesség. A boldogságban a tartalom gyönyör, a szubjektum kielégülése, de általános módon ; az egyes gyönyör eltűnt, az általánosság formája már benne van, de az általános még nem lép ki belőle magáért-valóságában. Ez az, amit levonhatunk Kroisosnak Solónnal való beszélgetéséből. Az ember mint gondolkodó nem csupán a jelenvaló gyönyörre irányul, hanem a jövőbeli gyönyör eszközeire is. Kroisos megmutatja neki ezeket az eszközöket, de Solón nem akar Kroisos kérdésére igennel válaszolni. Ugyanis, hogy valakit boldognak lehessen mondani, előbb halálát kell megvárni ; mert a boldogsághoz hozzátartozik a végig tartó állapot, sőt az is, hogy a halál jámbor módon, magasabb rendeltetés szerint történjék ; — mivel Kroisos élete még nem fejeződött be, Solón nem mondhatja őt boldognak. S Kroisos történetének lefolyása azután bizonyságát adja annak, hogy semmiféle pillanatnyi állapot nem érdemli meg a boldogság nevet. Ez az épületes történet tökéletesen jellemzi ama kor reflexiójának álláspontját.

A görög filozófia vizsgálatában mármost közelebbről három fő korszakot kell megkülönböztetnünk. 1. Thaléstől Aristotelésig ; 2. a görög filozófia a római világban ; 3. az újplatónikus filozófia.

1. Kezdjük a gondolattal, de az egészen elvont gondolattal, természeti vagy érzéki formában ; továbbhaladunk a meghatározott eszméig. Ez a korszak bemutatja a bölcselkedő gondolat kezdetét és önmagában való fejlődését a tudomány totalitásaként való kialakulásáig. Ez Aristotelés ; ez egyesítése az eddiginek. A korábbinak ilyetén egyesítése már megvan Platónnál, de ő nem

vitte keresztül ; Platón az eszme csak általában. Az újplatónikusokat eklektikusoknak nevezték, Platón éppígy egyesített ; de ők nem eklektikusok, hanem tudatosan belátták ezeknek a filozófiáknak szükségszerűségét és igazságát.

2. A gondolat eljutott a konkrét eszméhez ; ez az eszme most úgy lép fel, hogy ellentétekben alakul ki és valósítja meg magát. A második korszak a tudomány szétválása külön rendszerekké. A világképzet egészén egy egyoldalú elvet visznek keresztül ; minden oldal, mint szélsőség a többivel szemben, magában totalitássá alakult ki. Ezek a sztoicizmus és epikureizmus filozófiai rendszerei ; a szkepticizmus a negativum az ő dogmatizmusukkal szemben. A többi filozófia eltűnik.

3. A harmadik korszak ennek affirmativuma, az ellentét visszavétele *egy* eszményvilágba, gondolatvilágba, isteni világba, — a totalitássá fejlődött eszme ; a szubjektivitás, a végtelen magáértvaló-lét hiányzik.

ELSŐ KORSZAK: THALÉSTŐL ARISTOTELÉSIG

Ezt az első korszakot ismét három részre osztjuk:

1. Az első Thaléstől Anaxagorasig tart, — a közvetlenül meghatározott elvont gondolattól az önmagát meghatározó gondolatnak gondolatáig. Kezdődik az abszolútummal, az egyszerűvel; azután megmutatkoznak benne az első meghatározások; ezek kísérletek, a meghatározás módjai, Anaxagorasig. Szerinte az igaz a *νοῦς*, a mozgató gondolat; a gondolat már nem egy meghatározottságban van, hanem maga határozza meg magát.

2. A második rész tartalma a szofisták, Sókratés és a sókratikusok. Az önmagát meghatározó gondolatot itt bennem jelenvalónak, konkrétnak fogják föl. Ez a szubjektivitás elve, ha nem is a végtelen szubjektivitásé; — a gondolkodás részint mint elvont elv, részint mint esetleges szubjektivitás.

3. A harmadik rész Platón és Aristotelés, — a görög tudomány, amikor az objektív gondolat, az eszme az egésszé alakul. Platónnál a konkrét, önmagában meghatározódó gondolat a még elvont eszme, csak az általánosság formájában; Aristotelés felfogása szerint az eszme az önmeghatározás, amennyiben maga határozza meg hatékonyságát és tevékenységét.

AZ ELSŐ KORSZAK ELSŐ RÉSZE: THALÉSTÓL ANAXAGORASIG

Mivel erről a korszakról csak hagyományaink és töredékeink vannak: azért itt a forrásokról beszélhetünk.

1. Az első forrás Platón, aki gyakran említi a régi filozófusokat. Mivel a korábban önállóan fellépő filozófiákat, amelyek nem térnek oly nagyon el egymástól, mihelyt határozottabban fogalmazzuk meg fogalmukat, *egy* eszme konkrét mozzanatává tette: azért Platón filozófiája gyakran úgy tűnik föl, mintha régebbi filozófusok tanainak kifejtettebb előadása volna, s a plágium vádját vonja magára. Sokat költött régebbi filozófusok iratainak megszerzésére s mivel mélyen tanulmányozta őket, idézetei fontosak. De minthogy irataiban sohasem maga lép föl mint tanító, hanem mindig más személyeket mutat be mint bölcselkedőket: azért előadásában nem válik külön, hogy történetileg mi az övék, s mennyiben fejlesztette ő maga tovább gondolataikat. Így a Parmenidésben az eleai filozófiát tárgyalja; e tanítás továbbfejlesztése az ő sajátja.

2. Aristotelés a legtartalmasabb forrás. Kifejezetten és alaposan tanulmányozta a régebbi filozófusokat s főleg metafizikája elején (másútt is gyakran) sorjában történetileg tárgyalta őket. Éppannyira filozófus, mint tudós; megbízhatunk benne. A görög filozófiára nézve nem tehetünk jobbat, mint hogy elővesszük metafizikája első könyvét. Ha a tudálékos éleselméjűség Aristotelés ellen szól is és azt állítja, hogy nem helyesen fogta föl Platónt: azt felelhetjük, hogy, mivel magával Platónnal érintkezett, tekintve mély, alapos szellemét, talán senki sem ismeri Platónt jobban nála.

3. Cicero is eszünkbe juthat itt, noha ő már zavarosabb forrás; mert sok közlést tartalmaz ugyan, de mivel teljesen hiányzott belőle a filozófiai szellem, azért a filozófiát már csak történetileg tudta nézni. Úgy látszik, nem tanulmányozta magukat a forrásokat, maga megvallja, hogy nem értette meg pl. Hérakleitost; s mivel ez a régi és mély filozófia nem érdekelte, nem is bajlódott

azzal, hogy beletanuljon. Közlései főleg az újabbakra vonatkoznak: a sztoikusokra, az epikureusokra, az új Akadémiára, a peripatetikusokra. Az ő közegükön át látta a régit, s általában az okoskodásnak és nem a spekulálásnak közegén át.

4. Sextus Empiricus, egy későbbi szkeptikus, fontos *Hypotyposes Pyrrhoneae* (Pyrrhoni vázlatok) és *Adversus mathematicos* (a matematikusok ellen) című munkái révén. Mivel mint szkeptikus részben küzd a dogmatikus filozófiák ellen, részben más filozófusokat idéz mint a szkepticizmus tanúságait (úgyhogy iratainak legnagyobb része más filozófusok tantételeivel van tele): azért ily módon a legtermékenyebb forrása lett a régi filozófia történetének. Sok becses töredéket őrzött meg nekünk.

5. Diogenés Laërtius. Könyve *(De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus eorum qui in philosophia claruerunt.* Philos. lib. X, ed. Meibom. c. notis Menagii, Amstelodami 1692.) fontos kompiláció; tanúit gyakran csak kevés kritikával idézi. Filozófiai szellemet nem lehet neki tulajdonítani. Külsőséges, rossz adomákkal veszkődik. A filozófusok élete, itt-ott a filozofémák szempontjából fontos.*

6. Simplikios, későbbi ciliciai görög Justinianus alatt a VI. század közepén — Aristotelés legtudósabb és legélesebb eszű görög kommentátora. Több írása még nem jelent meg nyomtatásban; érdemes dolgokat köszönünk neki.**

Több forrást nem említek, fáradság nélkül megtalálhatók minden kompendiumban. A görög filozófia menetében azt a sorrendet szokták követni, amely abból a külső összefüggésből adódott, hogy, amint közönségesen gondolják, minden filozófusnak egy másik filozófus volt a tanítója; oly összefüggés ez, amelyet egyrészt Thalésből, másrészt Pythagorasból kiindulva fel lehet mutatni. Ámde ez az összefüggés részben tökéletlen, részben valami külsőséges. A filozófiai szektáknak, valamint az egy rendszerhez számított filozófusoknak egyik sora — az, amely Thalésből indul ki — hosszú úton halad időben és szellemben elkülönülve a másiktól. Ámde valójában egyetlen sor sem halad ilyen elszigetelten (még akkor sem, ha a tanítók és a hallgatók egymásutánjának és ama külső összefüggésének sorát alkotnák is, — amit pedig nem tesznek); hanem a szellemnek egészen más rendje van. Ama sorok mind a szellem, mind a meghatározott tartalom szempontjából belenyulnak egymásba.

* E mű újabb kiadása: C. G. Cobet, Paris 1850, 1862 és 1878. *(Sz. S.)*

** Simplikiosról vö. K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums.* 12. Aufl. Berlin 1926. *(Sz. S.)*

Először Thalésszel találkozunk az ión nép körében, amelyhez az athéniek tartoztak ; — vagy akiktől a kisázsiai iónok általában származtak. Az ión törzs a Peloponésosban jelenik meg korábban s úgy látszik, onnan kiszorították ; de nem tudjuk, milyen népiségek tartoztak hozzá, mivel a többi ión és maguk az athéniek is letették ezt a nevet.[13] Thukydidés[14] szerint a kisázsiai ión gyarmatok általában többnyire Athénből származtak. A görög élet legnagyobb elevenségét Kisázsia tengerpartjain és a görög szigeteken látjuk s azután nyugat felé a görög Itáliában (Nagygörögországban) ; azt látjuk, hogy e népek körében belső politikai tevékenység és idegen népekkel való érintkezés a viszonyok bonyolultságát és változatosságát hozza létre, amelyben lehorzsolódik a korlátoltság és föléje emelkedik az általános. Ez a két pont : Iónia és Nagygörögország az a két színhely, ahol a filozófia történetének ez az első korszaka lejátszódik, mígnem a végén a tulajdonképpeni Görögországban ver gyökeret és lesz otthonossá. Ezek a pontok voltak a korábbi kereskedelem és műveltség székhelyei ; a tulajdonképpeni Görögországra ebben a tekintetben később került a sor.

Így meg kell jegyezni, hogy ezek a filozófiák két oldal, a Kelet és a Nyugat szerint, különböznek ; a filozófusok egy része kisázsiai, a többiek nyugatiak, görög itáliaiak. Földrajzilag a filozófia ióniai és itáliai filozófiára oszlik ; a filozófiák jellege (tartalma) osztozik a földrajzi különbség jellegében. Kisázsiában, részben a szigeteken is otthonos : Thalés, Anaximandros, Anaximenés, Hérakleitos, Leukippos, Démokritos, Anaxagoras, a krétai Diogenés. Másrészt itáliaiak : a samosi Pythagoras, aki azonban Itáliában élt, Xenophanés, Parmenidés, Zénón, Empedoklés ; a szofisták közül is többen Itáliában éltek. Csak Anaxagoras megy Athénbe ; s így a tudomány a két szélről a középre húzódott és Athén lesz fő székhelyévé. Ez a földrajzi különbség ; a második a gondolat kifejtése. A keletieknél túlnyomó egy érzéki, materiális oldal ; nyugaton túlnyomó a gondolat ; ezt a gondolat formájában teszik elvvé. Azok a filozófusok, a Kelet felé fordulva, egy természetmeghatározásban ismerték fel az abszolútumot ; az abszolútum reális meghatározása elesik. Itáliára esik az abszolútum ideális meghatározása. Itt beérhetjük ezekkel a meghatározásokkal. Empedoklés, aki

[13] Hérodotos. I, 143.

[14] Thukydidés, I. könyv, 2. fej. : *ὥστε (οἱ Ἀθηναῖοι) καὶ ἐς Ἰωνίαν ὕστερον ὡς οὐχ ἱκανῆς οὔσης τῆς Ἀττικῆς, ἀποικίας ἐξέπεμψαν* — ... úgyhogy (az athéniek) mivel Attika (területe) nem volt kielégítő, utóbb Ióniába is kibocsátottak gyarmatosokat — 12. fej. *καὶ Ἴωνας μὲν Ἀθηναῖοι καὶ νησιοτῶν τοὺς πολλοὺς ᾤκισαν* — az athéniek kolonizálták az iónokat és a szigetlakók legtöbbjét.

Sziciliában él, inkább természetfilozófus ; Gorgias, a Sziciliából való szofista, a filozófia eszményi oldalát képviseli.

Közelebbről tekintetbe jönnek itt : 1. az ióniaiak : Thalés, Anaximandros, Anaximenés ; 2. Pythagoras és tanítványai ; 3. az eleaiak : Xenophanés, Parmenidés stb. ; 4. Hérakleitos ; 5. Empedoklés, Leukippos és Démokritos ; 6. Anaxagoras.

Ebben a filozófiában is meg kell találni és fel kell mutatni a továbbhaladást. Az első, egészen elvont meghatározások Thalésnél és a többi ióniainál találhatók ; az általánost egy természetmeghatározás formájába foglalták : víz, levegő. A továbbhaladás azután szükségképp az, hogy elhagyják ezt a pusztán közvetlen természetmeghatározást. Ezt találjuk a pythagoreusoknál ; azt mondják, a szám a dolgok szubsztanciája, lényege. A szám nem érzéki, nem is a tiszta gondolat, — valami nemérzéki érzéki. Az *egy* a meghatározás formája, de szétoszlik 1-gyé, 2-vé, 3-má s így tovább ; a magán- és magáért-valónak meghatározása így a konkrét felé halad. Az eleaiaknál megy végbe mármost a gondolatnak erőszakos, tiszta elszakítása az érzéki formától és a szám formájától ; — fellép a tiszta gondolat. S belőlük indul ki a gondolkodás dialektikus mozgása, amely negálja a meghatározottat, hogy kimutassa : nem a sokaság igaz, hanem csak az *egy*. Hérakleitos kimondja, hogy az abszolútum ez a folyamat maga, — ami az eleaiaknál ez a szubjektív folyamat. Ő eljutott az objektív tudathoz ; az abszolútum itt az, ami mozog, ami változik. Empedoklés, Leukippos és Démokritos ellenben ismét a másik végletbe mennek át az egyszerű, materiális, nyugvó elvhez, — úgyhogy a mozgás, a folyamat különbözik tőle —, a folyamat szubsztrátumaihoz. Anaxagoras azután felismeri, hogy maga a mozgató, önmagát meghatározó gondolat a lényeg ; ez nagy haladás.

A) AZ IÓNIAIAK FILOZÓFIÁJA

Ide tartozik a régebbi ión filozófia. Ezt a lehető legrövidebben akarjuk tárgyalni : s ez annál könnyebb, mert a gondolatok nagyon elvontak, nagyon szegényesek. Mások Thalésen, Anaximandroson, Anaximenésen kívül csak irodalmilag jönnek tekintetbe. Csak egy féltucat idézetünk van az egész ó-ióniai filozófiáról ; ez pedig könnyű studium. A tudákosság ugyan a régiekkel kevélykedik legjobban ; de amiről az ember a legkevesebbet tud, abban lehet a legtudósabb.

1. *Thalés*

Tulajdonképp csak Thalésszel kezdjük a filozófia történetét. Thalés *élete* abba az időbe esik, amikor Kroisos leigázta az ióniai városokat; Kroisos bukása (38. olympiász 1., 548. Kr. e.) a felszabadulás látszatát keltette ugyan, de a legtöbb várost elnyomták a perzsák. S ezt a katasztrófát Thalés túlélte még néhány évvel. Ő maga milétosi, családját a thelidák főníciai családjának mondják.[15] Születését a legpontosabb megállapítások alapján a 35. olimpiász első évére (640. Kr. e.) teszik ;[16] Meiners szerint néhány olimpiásszal később (38. olimpiász, 629. Kr. e.).

Mint államférfi részint Kroisosnál élt, részint Milétosban. Hérodotos többször idézi. Elmondja,[17] hogy a görögök elbeszélései szerint, amikor Kroisos megtámadta Kyrost és zavarban volt a Halys folyón való átkelés miatt, Thalés, aki a hadseregnél volt, ezt a folyót elvezette egy árok által, amelyet félhold formájában húzott a tábor körül, úgyhogy most át lehetett gázolni a folyón. Hazájához való viszonyáról továbbá azt beszélik még, hogy a milétosiakat visszatartotta a Kroisosszal való szövetségtől, amikor Kyros ellen vonult. Amikor tehát Kroisos veresége után a többi ióniai államot leigázták a perzsák, egyedül a milétosiak maradtak háborítatlanul.[18]

Egyébként pedig azt beszélik róla, hogy korán vonult vissza a közügyektől s csak a tudománnyal foglalkozott.[19]

Beszélnek Főníciába tett útjairól, de ezek gyenge mondán alapszanak.[20] De hogy öregkorában Egyiptomban volt,[21] kétségtelennek látszik. Ott állítólag főképp geometriát tanult ;[22] de ez nem lehetett valami sok, ha igaz az az adoma, amelyet Diogenés[23] beszélt el bizonyos Hieronymos nyomán. E szerint ugyanis Thalés megtanította az egyiptomiakat, hogyan mérhetik meg az árnyék segítségével gúláik magasságát egy férfi magasságának és árnyékának viszonya alapján. Az arány adatai : ahogyan a férfi árnyéka viszonylik a férfi magasságához, úgy viszonylik a gúla árnyéka a gúla magasságához. Ha ez valami új volt az egyiptomiaknak, akkor az elméleti geometriában nagyon elmaradottak voltak. Azonkívül

[15] Diogenés Laërtius, *De vitis* . . . I. könyv. 22. §.
[16] I. m. I. könyv. 37. §.
[17] Hérodotos, I. könyv. 75. fej.
[18] Diogenés Laërtius, *De vitis* . . . I. könyv. 25. §.
[19] I. m. I. könyv. 23. §.
[20] Bruckeri *Historia crtica philosophiae* I. köt. 460. l.
[21] Plutarchos, *De placitis philosophorum*. I. 3.
[22] Diogenés Laërtius, *De vitis* . . . I. könyv. 24. §.
[23] I. m. I. könyv. 27. §.

elmondja Hérodotos,[24] hogy megjövendölt egy napfogyatkozást, amely épp a médek és lydek között folyó csata napjára esett. Még más egyes adatokat és adomákat is idéznek asztronómiai ismereteiről és foglalkozásairól.[25] „A csillagok felé tekintve és őket megfigyelve egy árokba esett, a nép ezért kigúnyolta, hogyan ismerheti meg az égi dolgokat, ha még azt sem látja, ami a lába előtt van. A nép nevet az effélén ; abban az előnyös helyzetben van, hogy a filozófusok nem fizethetnek meg érte. Nem fogják fel, hogy a filozófusok nevetnek rajtuk, akik persze nem eshetnek a verembe, mert egyszersmindenkorra benne vannak, — mert nem tekintenek a magasabb felé. Megmutatta azt is, hogy egy bölcs is szert tehet gazdagságra,[26] ha akar. Fontosabb, hogy az évet mint napévet 365 napban állapította meg. Az adomát az arany háromlábról (amelyet a legbölcsebbnek kell adni) Diogenés[27] nagy fontoskodással beszéli el, összegyűjtvén minden változatát : átadták Thalésnek (vagy Biasnak), ez odaadta másvalakinek ; a háromláb így körbe ment, míg újra Thaléshez nem jutott vissza ; ő (vagy Solón) úgy ítélt, hogy Apollón a legbölcsebb s a háromlábat Didymébe (vagy Delphoiba) küldte. Thalés egyébként 78 vagy 90 éves korában halt meg az 58. olimpiászban,[28] Tenneman[29] szerint az 59. olimpiász 2. évében (Kr. e. 543), amikor Pythagoras Krotónba érkezett ; mint mondják,[30] egy harcjáték alkalmával a hőségnek és szomjúságnak esett áldozatul.

Ami mármost *filozófiáját* illeti, mindenki megegyezik abban, hogy ő az első természetfilozófus. De amit erről tudunk, kevés ; s mégis úgy látszik, hogy a legtöbbet erről tudjuk. Mert azt látjuk, hogy a későbbiek ismerték azokat a tételeit, amelyek egyedül fontosak a filozófiai fejlődés szempontjából és azokat neki tulajdonították. Sok más gondolata elveszett ugyan, de ezek nem voltak tulajdonképpeni, filozófiai-spekulatív gondolatok. Így beszéli pl. Hérodotos,[31] hogy a Nílus áradását a vele szemközt fúvó passzátszeleknek tulajdonította, amelyek visszahajtják a vizet. Az ilyen gondolatok nem filozófiai jellegűek. Tudjuk a filozófiából, milyen filozófiai továbbfejlődésre volna képes spekulatív eszméje ; de, mint mondottuk, az nem következett be. A további filozófiai fejle-

[24] Hérodotos, I. könyv, 74. fej.
[25] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... I. könyv. 34. § ; Menegius ad h. l.
[26] I. m. I. könyv. 26. §.
[27] I. m. I. könyv, 27—33. §.
[28] I. m. I. könyv. 38. §.
[29] Tennemann, *Geschichte der Philosophie.* I. köt. 414. l.
[30] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... I. könyv. 39. §.
[31] Hérodotos, II. 20 ; Seneca, *Quaestiones naturales.* IV. 2. ; Diogenés Laërtius, *De vitis* ... I. könyv. 37. §.

mények külön korszakot alkotnak a következő filozófusoknál, akik épp e meghatározottság által tűnnek ki; s ezért tulajdonképp semmi sem veszhetett el számunkra. Filozófiája nem mutatkozik kialakult rendszernek, mégpedig nem azért, mert közlések híján vagyunk, hanem mert az első filozófia még nem lehetett rendszer.

Nincsenek irataink Thaléstől s nem tudjuk, egyáltalán írt-e műveket. Diogenés Laërtius[32] említ asztronómiáról szóló költeményeket (200 vers), egyes jeles mondásokat, pl.: „Nem a sok szó bizonyítja az értékes véleményt."

E régebbi filozófusokról Aristotelést kell meghallgatnunk, aki többnyire együttesen beszél róluk. A fő helyen[33] így szól: „Az első filozófusok közül legtöbben valamennyi dolog elveit egyedül olyasvalamibe helyezték, aminek anyag-jellege van *(ἐν ὕλης εἴδει)*;" (Aristotelés négy első okot sorol fel: 1. lényeg és forma, 2. anyag és szubsztrátum, 3. a mozgás oka, 4. cél.[34] Mert az,

[32] I. m. I. könyv. 23. §. és 34—35. §.

[33] Aristotelés, *Metafizika*. I. 3.

[34] I. m. I. 3.: *ἐπεὶ δὲ φανερὸν, ὅτι τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν ἐπιστήμην (τότε γὰρ εἰδέναι φαμὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν), τὰ δ' αἰτία λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί πρῶτον εἰς τὸν λόγον· ἔσχατον· αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον), μίαν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτη, καὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ ἀγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως πάσης τοῦτ' ἐστί) — παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας· δῆλον γὰρ ὅτι κἀκεῖνοι λέγουσιν ἀρχάς τινας καὶ αἰτίας. ἐπελθοῦσι γοῦν ἔσται τι προύργου τῇ μεθόδῳ τῇ νῦν, ἢ γὰρ ἕτερόν τι γένος εὑρήσομεν αἰτίας, ἢ ταῖς νῦν λεγομέναις μᾶλλον πιστεύσομεν. —*

Világos, hogy nekünk az eredeti és első okok tudományát kell megszereznünk, mert hiszen akkor mondjuk egy tárgyra nézve, hogy tudásunk van róla; amikor abban a hitben vagyunk, hogy egész a végső okáig ismerjük. Okról azonban négyféle értelemben szoktunk beszélni. Először oknak mondjuk a lényeget és a mibenlétet, mert a „miért"-et mindig az okfejtés utolsó tagjáig szoktuk visszavezetni, márpedig az első „miért" egyúttal ok és kezdet, azaz elv; — másodszor oknak mondjuk az anyagot és a szubsztrátumot; — harmadszor a mozgás megindítóját, — s negyedszer a vele éppen ellentétes okot: a mozgás végét és a jót mint célt, amely felé minden történés és mozgás irányul. — Mindezekről részletesen szóltunk már a természetről szóló munkánkban, mégis hívjuk segítségül itt azokat is, akik már előttünk vizsgálódtak a létező kérdéseiről és bölcselkedtek az igazságról. Mert világos, hogy ők is említenek bizonyos elveket és okokat, s mostani vizsgálódásainkban hasznunkra lesz, ha ezeket is sorra vesszük. Az oknak vagy valami más fajtáját fogjuk ugyanis az ő útmutatásaik nyomán feltalálni, vagy pedig az általunk említett fajtákban nagyobb lesz a bizodalmunk. (Lásd Aristotelés, *Metafizika*. Fordította, bevezetéssel és magyarázatokkal ellátta Halasy-Nagy József. Az Akadémia Filozófiai Könyvtára, Budapest 1936. 41—42. l. — Aristotelés *Metafizikáját* e fordítás szerint idézzük a továbbiakban is. *Sz. S.*)

amiből minden létező van, és amiből mint az elsőből keletkezik, és amivé végül lesz, amikor elpusztul *(εἰς ὃ φθείρεται,)* ami mint szubsztancia *(οὐσία)* mindig ugyanaz marad, és csak meghatározásaiban *(πάθεσι)* változik, ez az elem *(στοιχεῖον)*, s ez minden létezőnek elve *(ἀρχή)*." Ez az abszolút priusz. „Ezért úgy vélekednek, hogy semmi sem keletkezik *(οὔτε γίγνεσθαι οὐδέν)*, sem el nem múlik, mert ugyanaz a természet mindig fenntartja magát." Például: „Így mondjuk azt is, hogy Sókratés abszolút értelemben sem nem jön létre, ha szép vagy múzsai lesz, sem nem múlik el, ha elveszti ezeket a tulajdonságokat, mert a szubjektum *(τὸ ὑποκείμενον)* Sókratés ugyanaz marad; s ez áll minden egyébről. Mert *egy* természetnek vagy egynél többnek kell lennie, amelyből minden más lesz, amennyiben a természet fenntartja magát" (fennáll, *ἐξ ὧν γίγνεται τἆλλα σωζομένης ἐκείνης)*; — azaz változásának nincs igazsága. „Az ilyen elv számát és meghatározottságát *(εἶδος)* nem mind egyféleképp adják meg. Thalés, megindítója az ilyen filozófiának" (amely valami anyagiban ismeri fel minden létezőnek elvét és szubsztanciáját) „azt mondja, hogy ez az elv a víz. Ezért állította *(ἀπεφήνατο)* azt is, hogy a föld a vizen *(ἐφ' ὕδατος)* van;" a víz tehát a *ὑποκείμενον*, az alap. Úgy látszik, Seneca[35] magyarázata szerint, hogy nem annyira a föld belsejében, mint inkább abban, ami körülzárja, látta az általános lényeget.

Ezeknek az elveknek közelebbi, meghatározottságuk szerint való vizsgálata nem érdekes számunkra; egyedüli érdekünk az a kérdés: mennyiben filozófia az általában, ha azt mondjuk, az elv a víz. Ez nálunk nem filozófiai, hanem fizikai megállapításnak tetszik; az anyaginak azonban filozófiai jelentősége van. Mindenekelőtt attól várhatnánk felvilágosítást: hogyan viszik keresztül az ilyen elveket, hogyan bizonyítják, hogy a víz mindennek a szubsztanciája; — mi módon vezethetők le a különös alakulatok ebből az elvből. Ebben a tekintetben azonban meg kell jegyezni, hogy Thalestől nem ismerünk egyebet, csak az elvét, a víz az elv, mindennek istene; éppígy Anaximandrosról, Anaximenésről és Diogenésről sem tudunk többet, mint elveiket.

Aristotelés mint sejtelmet *(ἴσως)* említi, hogyan jutott Thalés épp a víz gondolatára: „*Talán* az hozta Thalést ezekre a gondolatokra, hogy azt látta, hogy minden táplálék nedves, a meleg maga is belőle (a nedvesből) lesz s az eleven általa él. Márpedig az, amiből valami lesz, mindennek elve. Ezért ragadta meg

[35] Seneca, *Quaestiones naturales*. VI, 6.: totam terram subjecto judicat humore portari et innatare — szerinte az egész földet a víz hordozza, úszik rajta.

ezeket a gondolatokat, meg azért is, mert minden mag nedves természetű, a víz pedig a nedvesnek elve."

„Vannak olyanok is," folytatja Aristotelés, „akik úgy vélekednek, hogy az egészen régiek is, akik sokkal előbb a mostani nemzedéknél és először teologizáltak, így fogták fel a természetet. Az Okeanost és Tethyst tették meg minden keletkezőnek nemzőivé *(τῆς γενέσεως πατέρας)*, az istenek esküjévé pedig a vizet, amelyet a költők Styxnek neveznek *(καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕθωρ, τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα τῶν ποιητῶν)*. Mert a legrégibb a legtiszteltebb, az eskü pedig a legeslegtiszteltebb. Az ember az abszolút szilárdra esküszik.

1. *A lényeg mint formanélküli.* Ez a fő hely Thalés elvére nézve. Lényegileg meg kell jegyezni, hogy a „talán"-nal idézett körülményeket, amelyek arra késztették Thalést, hogy a vizet tegye meg valamennyi dolog abszolút lényegévé, — Aristotelés nem Thalés érveiként idézi, továbbá nem annyira érvekként ; hanem Aristotelés inkább azt teszi, amit mi így nevezünk : „a valóságban felmutatni" (hogy megfelel a gondolatnak), — vagyis felmutatja „a vizet mint általánost a valóságon." A későbbiek, pl. Pseudoplutarchos[36], Thalés érveinek vették, mégpedig pozitív értelemben, nem mint „talán"-t. Tiedemann[37] nagyon helyesen jegyzi meg, hogy Plutarchos elhagyta a talánt. Így mondja Plutarchos azt, „hogy minden a vízből keletkezik és benne oldódik fel, azért sejti *(στοχάζεται)* Thalés, *α)* mert ahogyan minden élőnek magva mint elve nedves, azonképp *(εἰκός)* minden másnak is a nedvesből van az elve ; *β)* mert minden növény a vízből veszi táplálékát s ezáltal hoz gyümölcsöt, víz híján azonban elszárad ; *γ)* mert még a nap és a csillagok tüzét is, meg magát a világot a víz kigőzölgései táplálják." Aristotelés megelégszik a nedvesnek felületes felmutatásával, hogy legalábbis előfordul mindenütt. Ha Plutarchos határozottabban idézi mint érveket, hogy a víz a dolgok lényege : akkor azt kell nézni, vajon a dolgok, amennyiben mint egyszerű lényeg vannak, víznek bizonyulnak-e. *α)* Az állatok ; az állat mint egyszerű valóságos, vagy mint valóságának lényege, mint ki nem fejtett valóság az állat magva, ez pedig mindenesetre nedves természetű. *β)* A növényeknél meg van említve a táplálékuk ; a vizet annak lehet tekinteni. De a táplálék épp egy dolog léte mint formanélküli szubsztancia, amelyet csak az egyéniség egyénít, vagyis tehát a dolog formát kap ; — itt objektív formanélküliséget látunk

[36] *De placitis philosophorum.* I, 3.

[37] Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie (A spekulativ filozófia szelleme).* I. köt. 36. l.

mint ahogy az állattal kapcsolatban szubjektív formanélküliséget. *γ)* Az, hogy a Nap, a Hold és az egész világ kigőzölgésekből keletkezett, csakúgy mint a növények tápláléka vízből, ez a felfogás persze közelebb van a régiek elképzeléséhez, akik nem juttatták még a Napot és a Holdat ahhoz az önállósághoz és egzisztenciához, mint mi.

A tárgyi lényeget, a valóságot a magát önmagára reflektáló fogalommá kell emelni, mint fogalmat kell tételezni — (mint ahogy az érzéki bizonyosságot minden dolog a maga egyediségében igazolja). Ennek a kezdete az, hogy a világot mint vizet tételezzük, mint egyszerű általánost, mint a folyékonyt általában. Az úgynevezett alapokban a létező általánosnak formáját ölti fel. Mi megengedjük a víznek ezt az általános hatékonyságát s ezért elemnek is nevezzük; de ahogyan így mint a hatékonyság általános mozzanatát találjuk, másrészt nem is találjuk meg mindenütt mint ezt a valóságost, hanem még más elemek is vannak. A víznek nincs érzéki általánossága, hanem épp spekulatív általánossága van. De hogy spekulatív legyen ez az általánosság, fogalomnak kell lennie, az érzékinek meg kell szünnie. A folyadék, fogalma szerint, élet, — a spekulatív víz, amint szellemi valóként tételezzük, nem pedig ahogyan az érzéki valóság mutatkozik. Bekövetkezik a viszály érzéki általánosság és a fogalom általánossága között. A természet lényegét kell meghatározni, azaz a természetet mint a gondolat egyszerű lényegét kell kifejezni. Az egyszerű lényeg épp a forma nélküli, ez a víz az általános (forma nélküli) fogalmának és létének ellentmondása. Mert úgy, ahogy van, meghatározottságot, formát kap ; ez lebeg előttünk. A víz meghatározott a földdel, levegővel, tűzzel, — egyebekkel szemben ; de velük szemben ez a forma nélkülinek, egyszerűnek meghatározottsága, — a föld pontszerűség, a levegő minden változás eleme, a tűz a magában teljességgel változó. Mint fogalom azonban eltűnik a szemléletből, nem dolog többé ; mint ahogy oxigénnél, hidrogénnél megmaradunk amellett, hogy még mindig ez a dolog van előttünk, — az elképzelésnek elpusztíthatatlan dologisága, vagyis az anyagi elv. A tárgy *α)* számunkra kettéválasztott ; *β)* magánvaló. A formában a dolog megszűnik az lenni, ami mint érzéki dolog ; ebben a formában pedig, ha nem felszínes, mint itt : a fogalom általánossága. A természetfilozófiának el kell vetnie ezt az érzéki módot. Megszoktuk, hogy az anyag nem érzéki dolog : van léte, tárgyi egzisztenciája, de mint fogalomnak ; az elektromos, a mágneses anyag forma nélküli, ellentétben az érzéki anyaggal.

A régi hagyomány : Minden a vízből jött létre, s az eskü a víz, — ez a tétel spekulatív jelentőséget kap. A legbecsesebb szolgál megerősítésül. Ismert képzet, hogy az istenek a Styxre esküdtek. Az eskü : annak a megbizonyosodásnak kimondása, hogy önmagam-

nak abszolút bizonyossága tárgyi igazság. Ha valami nem bizonyítható, azaz ha hiányzik az objektív mód, ha bizonyosságom nem tárgyi igazság: akkor még nem segít rajtam. A fizetésnek bizonyosságot ad a nyugta, a tanúk; a cselekvésnek tárgyi valósága van, — olyan tett, amelyet sokan láttak. De ha nincs tárgyi valósága, ha csak mint bizonyosság van: akkor az eskünek kell kimondania, hogy bizonyosságom abszolút igazság. A gondolat lényege tárgyi módon, a legbensőbb lét, az igazság, a realitás: a víz. A tudatnak a tárgyban van az igazsága, ez a tárgy, az igazság, a földalatti víz; mintegy önmagamnak ezt a tiszta bizonyosságát mint tárgyat mondom ki, — isten, a tiszta gondolkodás, mint tárgy.

Thalés egyszerű tétele *α)* azért filozófia, mert az érzéki vizet nem más természeti elemekkel és dolgokkal szemben való különösségében veszi, hanem mint gondolatot, amelyben minden valóságos dolog fel van oldva és bennefoglaltatik, — tehát mint az általános lényeget fogja fel; és *β)* azért természetfilozófia, mert ez az általános mint reális, tehát az abszolútum mint a gondolat és lét egysége van meghatározva.

Hogy a víz az elv, ez Thalés egész filozófiája. Mennyiben fontos, mennyiben spekulatív ez? El kell tudnunk felejteni, hogy hozzászoktunk egy gazdag, konkrét gondolatvilághoz. A gyermek azt hallja nálunk: „Van egy Isten, az égben, láthatatlanul." Ilyen meghatározások itt még nincsenek; a gondolatvilágot még csak fel kell építeni, még nincs tiszta egység. Az ember előtt a természet: víz, levegő, csillagok, égboltozat; erre korlátozódik képzeletének horizontja. A fantázia alkot ugyan isteneket; de tartalmuk szintén természetes, nap, föld, tenger. A további (mint Homéros képzetei) olyasmi, amiben a gondolat egyáltalán nem elégülhetett ki. Persze azt kell mondani, hogy nem tudva egy intellektuális világról, a szellemnek nagy merészsége kell ahhoz, hogy ne engedje a természetes világ létezésének ezt a bőségét érvényesülni s visszavezesse egy egyszerű szubsztrátumra, amely mint ilyen megmarad. Kimondani ezt a megmaradót, amely nem keletkezik és nem enyészik el (az isteneknek is van teogóniájuk, cselekvők, sokfélék, változók) merész dolog; ez a lényeg, mondja Thalés, a víz. Ez könnyen kínálkozik mint az *egy*, semlegessége miatt; egyúttal erősebb anyagiságú, mint a levegő.

A thalési tétel, hogy a víz az abszolútum, vagy ahogy a régiek mondták, az elv, filozófiai jellegű, a filozófia vele kezdődik, mert vele válik tudatossá az, hogy egy a lényeg, az igaz, az egyedüli magán- és magáért-való. Különválás megy itt végbe attól, ami érzéki észrevevésünkben van, ettől a közvetlen létezőtől, — tőle való visszalépés. A görögök a Napot, a hegyeket, folyókat stb.

önálló hatalmaknak tekintették, istenekként tisztelték, a fantázia által cselekvőkké, mozgókká, tudatosakká, akarókká emelték. Ez létrehozza bennünk a puszta fantáziaalkotás képzetvilágát, — végtelen, általános megelevenítést és alakítást, egyszerű egység nélkül. Ama tétellel mármost megnyugszik ez a vad, végtelenül változatos homérosi fantázia, megszűnik az elvek végtelen sokaságának ez a széthullása, ez az egész felfogás, hogy egy különös tárgy magáért-valósága szerint fennálló igaz valami, magáért-való és mások felett álló, önálló hatalom ; ezzel pedig tételezve van, hogy csak egy általános van, az általános magán- és magáért-való, — az egyszerű fantázia nélküli szemlélet, a gondolkodás, hogy csak *egy* van. Ez az általános mindjárt viszonyban van a különössel, a jelenséggel, a világ egzisztenciájával.

Az első viszony, amely a mondottban rejlik, az, hogy a különös egzisztencia nem önálló, nem magán- és magáért-való igaz, csak akcidentális, egy módozat. De az affirmatív viszony az, hogy az *egy*ből ered minden más, hogy az *egy* amellett minden másnak szubsztanciája marad, hogy csak esetleges, külső meghatározás által lesz a különös egzisztencia ; éppúgy hogy minden különös egzisztencia mulandó, azaz elveszti a különösnek formáját, s ismét az általánossá, vízzé lesz. A filozófiai az, hogy az *egy* az igaz. Végbement tehát az abszolútumnak ama különválása a végestől ; de ezt nem úgy kell venni, hogy az *egy* odaát van, a véges világ meg itt. A köznapi felfogásban ez gyakran található Istenről ; a világnak itt bizonyos szilárdságot tulajdonítanak, — gyakran kétféle valóságot képzelnek, egy érzéki és egy érzékfeletti világot, s a kettőnek egyforma a méltósága. A filozófiai nézet az, hogy csak az *egy* az igazi valóságos ; s a valóságost itt magas jelentésében kell venni, — a mindennapi életben mindent nevezünk valóságosnak.

A második az, hogy az elvnek a régi filozófusoknál meghatározott, elsősorban fizikai formája van. Jól látják, hogy a víz elem, mindennek általában egy mozzanata, egy fizikailag általános hatalom ; de más az, hogy a víz éppúgy egy különös egzisztencia, mint minden más természeti dolog. Megvan az a tudatunk, — az egység szükséglete szorít arra —, hogy a különös dolgok számára egy általánost ismerjünk el ; de a víz éppígy különös dolog is. Ez fogyatkozás ; az igazi elvnek nem lehet egyoldalú, különös formája, hanem a különbségnek magának is általános természetűnek kell lennie. A formának a forma totalitásának kell lennie ; a szellemi elvnek tevékenysége és magasabb öntudata az, hogy a forma felküzdötte magát, hogy az abszolút forma, — a szelleminek elve legyen. Ez a legmélyebb s így a legkésőbbi. Azok az elvek különös alakok s ez mindjárt a fogyatékosságuk. Az átmenet az általános-

tól a különöshöz mindjárt lényeges pont s a tevékenység meghatározása alá esik ; ennek szükséglete jelentkezik is.

2. Az első tehát ez az indifferens ; a következő kérdés ennek az elsőnek meghatározására irányul. Hogy az abszolútum önmagát meghatározó valami, már konkrétabb ; a legközelebbi teendő, hogy csak a meghatározást általában keressük.

A thalési víznek nincsen *formája*. Hogyan van ez rajta tételezve? Említik (mégpedig Aristotelés mondja, de nem éppen Thalésről), miképpen keletkeztek a vízből az egyes alakok : az az átmenet *sűrűsödés és ritkulás* által *(πυκνότητι καὶ μανότητι)*[38] történik ; helyesebben : sűrűség és ritkaság, nagyobb vagy kisebb intenzitás által. Határozottabban ezt úgy mondják, hogy a ritkított víz levegővé, a ritkított levegő tüzes éterré, sűrített víz iszappá, majd földdé lesz. Ez a ritkított víz vagy a levegő az első víz kigőzölgése, a föld, az iszap a víz üledéke.

Az első az egyszerű kettéválás, az ellentét oldalai szerint való forma ; a fogalomban ezek az oldalak általánosak. A második az érzéki változás, nem a fogalom ; a kettéválás megjelenik a tudat számára.

Először is van ebben a természetfilozófiában *α)* általában mennyiségi különbség. A különbségnek, fogalma szerint, nincs fizikai jelentősége (felmutatása a valóságban), a belső lélek mindig valami más érzékit csinál belőle ; ezért nem is kell az anyagoknak, azaz meghatározottságoknak érzéki jelentőséget tulajdonítani. A különbségeket épp mint a fogalom általános tulajdonságait kell felfogni. Az érzéki azonosság sűrítésével és ritkításával az újabbak kísérleteztek ; Lavoisier egy sor kísérletet tett, a vízből föld lesz-e. Oxigén és nitrogén levegő, de a hidrogén is az, mi azonban nem találjuk meg a levegőben ; egészen más forma, meghatározottság, más érzéki dolog ; keressük az érzéki azonosságot. Az elv nem mondható érzéki dolognak sem ; ha azt mondom, a lényeg oxigén : akkor a követelmény az, hogy felmutassam.

β) A forma lényeges mozzanata ugyanazon lényeg mennyiségi különbsége. Ugyanaz megvan az újabb természetfilozófiában. Ámde ez nem a különbség magánvalósága szerint, nem az abszolút

[38] Tennemann (*Geschichte der Philosophie*. I. köt. 59. l.) idézi ehhez : Aristotelés, *De generatione et corruptione*. I. 1., ahol egy szó sem áll sűrűsödésről és ritkulásról, sem Thalésről ; továbbá *De coelo*. III. 5., ahol csak az áll, hogy akik vizet vagy levegőt, vagy a víznél finomabbat és a levegőnél durvábbat vesznek fel, a különbséget mint πυκνότης-t és μανότης-t határozzák meg ; de egy szó sincs arról, hogy Thalés mondta ki ezt a különbséget. Tiedemann (*Geist der spekulativen Philosophie*. I. köt. 38. l.) még más forrásokat is idéz. Csak későbbiek tulajdonítják Thalésnek ezt a megkülönböztetést. (Lásd Ritter, *Geschichte der ionischen Philosophie*. 15. l.)

különbség, a lényeg különbsége : hanem lényegtelenül kifejezve, mint egy más által tételezve. Ha valamit mint közömböst, mint létezőt tételezünk, különbsége valami mástól való ; ezt mennyiségi különbség, nem a fogalom belső különbsége fejezi ki.

A víz sűrűsödése és ritkulása az egyetlen formameghatározás, amely különbségét teszi. Sűrűsödés és ritkulás az abszolút különbség külső kifejezései ; nem érdemes időzni nála. Ez tovább nem érdekes, egészen határozatlan, nincs mögötte semmi ; ez a különbség jelentéktelen.

3. Ha a formát így két mozzanata szerint fejezzük ki, akkor nem magán- és magáért-való. Az elv nem mint lényeg, hanem mint *forma kell, hogy legyen abszolút fogalom*, végtelen, alkotó, az egység ; mint ahogy a jelen a múltnak és jövőnek egyszerű egysége, vagy a gondolkodás egyszerű forma. Aristotelés[39] erről csupán annyit mond: „Thalés, úgy látszik abból, amit róla elbeszélnek, a lelket valami mozgatónak tartja ; azt mondja ugyanis a kőről (mágnesről), hogy lelke van, mert megmozdítja a vasat." Diogenés Laërtius[40] hozzáveszi a borostyánt.[41] Ezt először úgy kifordítja, hogy azt mondja, „Thalés az élettelennek is lelket tulajdonított", — olyasféle van benne, amit mi léleknek nevezünk. Erről azonban nincs szó, hanem arról, hogyan gondolta az abszolút formát, kimondotta-e azt az eszmét, hogy az abszolút lényeg az egyszerű lényegnek és a formának egysége, — beszélt-e általában lélekről. Diogenés ugyan azt is mondja Thalésről : „A világ lelkes és tele van démonokkal";[42] Plutarchos pedig:[43] „Istent a világ értelmének *(νοῦν τοῦ κοσμοῦ θεόν)* nevezte." Ezt a kifejezést azonban a régiek mind egyhangúlag — (Aristotelés kifejezetten) — csak Anaxagorasnak tulajdonítják ; ő mondja először, hogy a dolgok elve a *νοῦς*.

Ezek a távolabbi, valamint későbbi adatok nem jogosítanak fel arra a véleményre, hogy Thalés a formát az abszolútumban határozottabb módon gondolta ; ellenkezőleg, ennek ellentmond a filozófiai fejlődés további története.

Azt látjuk, hogy a forma a lényegen tételezettnek látszik ugyan : de ez az egység nincs tovább kifejtve. Jobb, hogy a mágnesnek lelke van, mint az, hogy vonzóereje van ; az erő olyan tulaj-

[39] Aristotelés *De anima*. I. 2. ; az 5. fej. is.
[40] Diogenés Laërtius, *De vitis* . . . I. könyv. 24. §.
[41] Látjuk, hogy már Thalés ismerte az elektromosságot. Más magyarázat, hogy elektron egy fémet jelentett. Aldobrandini *(Ad Diog. Laërt.* I. §. 24.) azt mondja, hogy olyan kő, amely annyira ellensége a méregnek, hogy tőle érintve, azonnal sistereg.
[42] Diogenés Laërtius, *De vitis* . . . I. könyv. 27. §.
[43] Plutarchos, *De placitis philosophorum*. I. 7.

donság, amelyet az anyagtól elválaszthatónak, mint állítmányt képzelünk, — a lélek ellenben ez az ő mozgása s azonos az anyag természetével. Thalésnek ilyen képzete, ötlete elszigetelten áll, nincs további, közelebbi vonatkozása abszolút gondolatára; nem akar többet mondani, nem határoz meg semmi általánost.

Thalés filozófiája valójában bennefoglaltatik a következő egyszerű mozzanatokban: *α)* a természetet összefoglalta egyszerű lényeggé, megalkotta ezt az absztrakciót, *β)* felállította az alap fogalmát; ott mint érzéki egyszerűt, itt mint gondolatbeli egyszerűt, mint elvet, — a fogalmat mint végtelen fogalmat, semmi határozottabbat. A gondolat lényege reális lényeg, amely mint víz van meghatározva.[be]

Ez Thalés emez elvének korlátolt, meghatározott jelentése. Nem segíti elő Thalésnél a forma meghatározását, ha Cicerónál[44] azt olvassuk: Thales Milesius ... aquam dixit esse initium rerum, *Deum* autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret — A milétosi Thalés szerint ... a víz a dolgok elve, *isten* pedig az az értelem, amely a vízből mindent alkot. Thalés beszélhetett ugyan istenről, de hogy annak a *νοῦς*-nak fogta volna fel, amely mindent a vízből alkotott, ezt Cicero tette hozzá.[45] Azoknak, akiknek fontos, hogy mindenütt megtalálják a világteremtő isten képzetét, ez becses lelet; és sok vita folyik arról, azok közé kell-e Thalést számítani, akik feltették egy isten létezését. Így Thalés teizmusát állítja Plouquet, Flatt; mások szerint ateista vagy politeista, mert azt mondotta, minden tele van démonokkal. Ámde az a kérdés, hogy Thalés azonkívül is hitt-e istenben, itt nem tartozik ránk; itt nem feltevésről, hitről, népvallásról van szó. Fontos egyedül: az abszolút lényegnek filozófiai meghatározása. S ha tudnók is, beszélt-e Thalés arról, aki valamennyi dolgot ama vízből alkotta, akkor sem tudnánk többet erről a lényegről; nem filozófiailag beszéltünk volna Thalésszel kapcsolatban. Üres szó mögötte rejlő fogalom nélkül; s ezért csak a spekulatív fogalom után kérdezhetünk. Éppígy nem használhatjuk ezt a szót: világlélek; létéről nem esett szó.

[44] Cicero, *De natura Deorum*. I. 10. Tiedemann *Geist der spekulativen Philosophie*. (I. köt. 42. l.) úgy nyilatkozik, hogy ez a hely talán hibás, mert Cicero is később (11. fej.) Anaxagorasnak tulajdonítja: primus omnium rerum descriptionem ... mentis infinitae vi ... confici voluit — az első, aki szerint valamennyi dolog rendjét egy végtelen ész ereje hozta létre.

[45] Az epikureus, akinek ezt szájába adja, meglehetősen együgyűen beszél előbb és utóbb más filozófusokról — *fidenter, ... nihil tam verens, quam ne aliqua de re dubitare videretur* — bátran, ... semmitől sem félve annyira, mint attól, hogy valamiben kételkedni lássék; — olyan beállítás, amely csupán azon van, hogy nevetségességeket találjon. — Aristotelés jobban értett ehhez.

2. *Anaximandros*

Milétosi volt ő is és Thalés barátja.[46] Atyjának Praxiadés volt a neve. Anaximandros születésének időpontja nincs pontosan meghatározva; a 42. olimpiász 3. évére (Kr. e. 610) teszik,[47] mert Diogenés Laërtius az athéni Apollodoros nyomán közli, hogy „az 58. olimpiász 2. évében (Kr. e. 547-ben) 64 éves volt és nemsokára azután meghalt", vagyis körülbelül Thalés halála idején, aki, ha 90-ik évében halt meg, 28 évvel lehetett idősebb Anaximandrosnál. Azt beszélik Anaximandrosról, hogy Samosban élt Polykratés tirannusnál, ahol Pythagoras és Anakreón is tartózkodott. Feljegyzik róla, hogy ő az első,[48] aki írásba foglalta filozófiai gondolatait: a természetről, az állócsillagokról, a gömbről, — és mást; valami térképfélét készített, amely a szárazföld és a tenger kerületét (*περίμετρον*) ábrázolta; más matematikai felfedezéseket is tett, pl. egy napórát, amelyet Lakedaimónban szerkesztett, valamint olyan műszereket, amelyeken a nap pályája és a napéjegyenlőség meghatározása volt megadva, továbbá egy éggömböt.[49]

Filozófiai gondolatai csekély terjedelműek és nem haladnak tovább a meghatározáshoz. „Elv és elem szerinte a végtelen" (meghatározatlan); „nem határozta meg mint levegőt, sem mint vizet, sem mint valami hasonlót."[50] Ennek a végtelennek kevés meghatározása van: *α)* „Elve minden keletkezésnek és minden elmúlásnak; végtelen világok (istenek) keletkeznek belőle és ismét elmúlnak benne." Ez egészen keletiesen hangzik. „Azt, hogy az elvet mint a végtelent kell meghatározni, így okolja meg: mert a folytonos létrehozatalnak soha sem lehet híja anyagban;"[51] „mindent tartalmaz magában (*περιέχειν*) és mindent kormányoz (*κυβερνᾶν*)' s ez az isteni; mert halhatatlan és elmúlhatatlan (*καὶ τοῦτο εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον*)."[52] *β)* „Az *egy*ből magából

[46] Cicero, *Academicae Quaestiones*. IV, 37: Thales, ... ex aqua constare omnia, ... Anaximandro populari et sodali suo non persuasit. — Thalés ... Anaximandrost, földijét és barátját nem győzte meg ... hogy minden vízből áll.

[47] Tennemann, *Geschichte der Philosophie*. I. köt. 413. l.

[48] Themistius Bruckernél (*Historia critica philosophiae*. I. köt. 478. l.) de közlik ezt újra mások is, — Pherekydés, aki idősebb nála.

[49] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... II. könyv. 1—2. §.

[50] I. m. II. könyv. 1. §.: *ἔφασκεν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον, οὐ διορίζων ἀέρα ἢ ὕδωρ ἢ ἄλλο τι*

[51] Plutarchos, *De placitis philosophorum*. I. 3; Ciceco, *De natura Deorum*. I. 10.: Anaximandri opinio est, nativos esse Deos longis intervallis orientes occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos. — Anaximandros szerint az istenek született lények, nagy időközökben jönnek világra és halnak el, s számtalan világot alkotnak.

[52] Aristotelés, *Fizika*. III. 4.

Anaximandros kiválasztja az ellentéteket, amelyek benne foglaltatnak,"[53] mint Anaxagoras : de azzal a különbséggel, hogy Anaximandros szerint minden már az *egy*ben is készen van ugyan, de meghatározatlanul *(ἄπειρον)* ; „részei változnak, maga azonban változatlan."[54] *γ)* Azt mondják : „Végtelen a nagyságra nézve,"[55] nem a számre nézve ; ebben különbözik Anaximandros Anaxagorastól, Empedoklétől és a többi atomistától, akik a végtelennek abszolút szétszakadozottságát állapították meg, Anaximandros ellenben abszolút folytonosságát.

Aristotelés többeket[56] idézve, oly elvről is szól, amely nem víz, nem levegő, hanem „sűrűbb a levegőnél és ritkább a víznél". Sokan ezt a meghatározást Anaximandrosra vonatkoztatták ; lehet, hogy az övé.

A haladás az elvnek végtelenként való meghatározásában mármost abban van, hogy az abszolút lényeg többé nem valami egyszerű, hanem egy negativum, általánosság, a végesnek negációja. Végtelen mindenség több, mint ha azt mondom : az elv az egy vagy egyszerű. Egyúttal a materiális oldalról tekintve, megszünteti Anaximandros a víz elemének egyediségét. Tárgyi elve nem látszik anyaginak ; gondolatnak vehető ; kiviláglik azonban máshonnan, hogy csakis az anyagot általában gondolta,[57] az általános matériát. Plutarchos szemére veti Anaximandrosnak, hogy „nem mondta meg, mi *(τί)* az ő végtelensége, levegő, víz vagy föld-e". Mert elve anyagi ugyan, de megfosztja minőségétől ; „az anyag azonban csak úgy létezhetik és lehet valóságos *(εἶναι ἐνεργείᾳ)*", ha minősége van. Ámde a minőség épp ez a mulandó ; a végtelenként meghatá-

[53] I. m. I. 4 ; *οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ 'Αναξίμανδρός φησι, καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ 'Εμπεδοκλῆς καὶ 'Αναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἆλλα.* Mások meg, mint Anaximandros, azt vélik, hogy az egyből kiválasztódik mind a benne rejlő ellentét ; ismét mások mint Empedoklés és Anaxagoras szerint egy és sok elem van, s ők is mindent a keverékből választanak ki. Aristotelés, *Metafizika.* XII, 2. *τοῦτ' ἐστὶ τὸ 'Αναξαγόρου ἓν (βελτίον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα) καὶ 'Εμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ 'Αναξιμάνδρου.* — Ez Anaxagoras „egy"-e (találóbb kifejezés, mint „kaotikus összevisszaság"), ez az a „keverék", amelyről Empedoklés szól és Anaximandros. (Tudniillik minden a reális lehetőség szerint — *δυνάμει* — van meg benne); *οὐ μόνον κατὰ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται γίνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ.* — Nemcsak — mondja Aristotelés —, hogy véletlenül nem keletkezhetik semmi a nem-létezőből, hanem minden a létezőből jön létre, persze a képesség szerint létezőből, de a valóság szerint még nem létezőből.

[54] Diogenés Laërtius, *De vitis* . . . II. könyv. 1. §.

[55] Simplikios, *Ad Aristotelis Physica.* (I. 2) 5. b.

[56] Aristotelés, *Metafizika.* I. 8.

[57] Stobaios, *Eclogae physicae et ethicae.* Heeren kiadása, 11. fej. 284. l.

rozott anyag ez a mozgás, amely tételezi a meghatározottságokat és eltünteti a kettéválást mint semmist. Ebben kell tételezni az igaz, végtelen létet — nem a negatív határtalanságban. Ez az általánosság, a végesnek negativitása azonban csak a mi mozgásunk. Amikor leírja az anyagot mint végtelent, — úgy látszik, nem mondta, hogy ez az anyag végtelensége.

Továbbá azt mondta, hogy a végtelentől elválik az egynemű. A meghatározatlan így egy káosz, amelyben azonban már benne van a meghatározott, a meghatározás, csakhogy elvegyülve. Az elválás azután úgy történik, hogy az egynemű összekapcsolódik s a különneműtől elválik.[58] Ezek azonban szegényes meghatározások, amelyek csak a meghatározatlanról a meghatározottra való átmenet szükségletét mutatják ; de ez ki nem elégítő módon történik itt.

Ami azt a közelebbi meghatározást illeti, hogy a végtelen hogyan határozza meg kettéválásában az ellentétet, úgy látszik, a sűrűsödés és ritkulás mennyiségi különbségének meghatározásában is osztozott Thalésszel. A későbbiek a végtelenből való kiválás folyamatát mint eredést jelölik meg ; Anaximandros az embert halból eredteti,[59] a vízből eredteti ki a szárazföldre. Eredés újabban is előfordul. Ez az eredés egymás után való következés, egy puszta forma, s az emberek gyakran azt hiszik, hogy valami ragyogót mondanak vele ; de nem tartalmaz semmi szükségszerűséget, semmi gondolatot, még sokkal kevésbé fogalmat.

De Anaximandrosnak tulajdonítja Stobaios[60] későbbi közlésekben a meleg (az alak felbomlása) és a hideg meghatározását is, amelyet Aristotelés[61] csak Parmenidésnek tulajdonít. Eusebius (De praep. evang. I. 8. Bruckeri *Historia critica philosophae.* I. köt. 487. l.) Plutarchosnak egy elveszett művéből még bemutat nekünk valamit Anaximandros kozmogóniájáról, ami homályos és amit bizonyára Eusebius maga sem értett meg jól. Körülbelül így hangzik : „A vég-

[58] Simplikios, *Ad Aristotelis Physica.* 6, b. *καὶ ταῦτά φησιν ὁ Θεόφραστος παραπλησίως τῷ 'Αναξιμάνδρῳ λέγειν τὸν 'Αναξαγόραν. Ἐκεῖνος γάρ φησιν, ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα, καὶ ὅ, τι μὲν ἐν τῷ παντὶ χρυσὸς ἦν, γίνεσθαι χρυσόν, ὅ, τι δὲ γῆ, γῆν. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, ὡς οὐ γινομένων, ἀλλ' ὑπαρχόντων πρότερον.* — Ugyanezt állítja Anaxagoras is, mondja Theophrastos, Anaximandroshoz hasonlóan. Azt állítja ugyanis Anaxagoras, hogy a határolatlanból való kiváláskor minden, ami hasonló természetű, egymáshoz vetődik ; az, ami a megosztatlan egészben arany volt, arany lesz ; az, ami föld volt benne, föld lesz. Ugyanígy jár minden egyéb is : nem úgy jut elénk, hogy azzá válik, ami, hanem megvolt már előbb.

[59] Plutarchos *Quaestiones convival.* VIII. 8.

[60] Stobaios, *Eclogae physicae et ethicae.* 24. fej. 500. l.

[61] Aristotelés *Metafizika.* I. 5.

telenből kiváltak végtelen égi szférák és végtelen világok ; pusztulásukat azonban azért hordják magukban, mert csak folytonos elválás által vannak." Mivel a végtelen a lényeg, azért az elválás egy különbségnek, azaz egy meghatározásnak vagy egy végesnek tételezése. „A földnek henger formája van, amelynek magassága szélességének harmadrésze. A melegnek és hidegnek öröktől fogva termékenyítő két elve elvált a föld létrejöttekor ; s erre tüzes szféra alakult a földet körülvevő levegő körül, mint a kéreg egy fa körül. Amint ez szétpattant s darabjai körökbe záródtak, keletkezett a Nap, a Hold és a csillagok." Ezért nevezte Anaximandros a csillagokat is „a levegő kerék alakú, tűzzel megtöltött összegomolyodásainak."[62]

Ez a kozmogónia van olyan jó, mint a szétpattant földkéreg geológiai hipotézise, vagy a Nap felrobbanása Buffon szerint, aki megfordítva a Napból indulva ki, a bolygókat mint salakot származtatta belőle. A régiek a csillagokat bevonták atmoszféránkba, mi ellenben elkülönítjük őket a Földtől és a Napot tesszük meg a Föld lényegévé és születéshelyévé, míg a régiek megfordítva a Napot a Földből eredtették. A csillagok, az epikurosi boldog istenekhez hasonlóan, egészen reánk való közelebbi vonatkozás nélkül pihennek. A keletkezés során a Nap leszáll mint az általános, de a természet szerint későbbi eredetű ; a Föld totalitás, a Nap az absztrakció egy mozzanata.

3. *Anaximenés*

Hátra van még Anaximenés, aki az 55. és 58. olimpiász között (Kr. e. 560—548) jelenik meg, ugyancsak milétosi, Anaximandros kortársa és barátja. Kevés benne a kiváló és igen keveset tudunk róla. Gondolattalanul és ellentmondóan idézi Diogenés Laërtius :[63] „született Apollodoros szerint a hatvanharmadik olimpiászban és meghalt abban az évben, amelyben Sardést meghódította" (Kyros, az 58. ol.-ban).

„Az egyszerű és mesterkéletlen ión nyelvjárást használta." *(Κέχρηταί τε γλώσσῃ Ἰάδι ἁπλῇ καὶ ἀπερίττῳ).*

Anaximandros meghatározatlan anyagát ismét egy meghatározott természetelemmel helyettesítette (az abszolútum reális formában), — a thalési vizet a levegővel. Bizonyára egy érzéki létet

[62] Stobaios, *Eclogae physicae et ethicae.* 25. fej. 510 : *πιλήματα ἀέρος τροχοειδῆ, πυρὸς ἔμπλεα.*

[63] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... II. könyv. 3. §.

tartott szükségesnek az anyag számára ; s a levegőnek az is az előnye, hogy megvan ez a nagyobb formanélkülisége. Kevésbé test, mint a víz ; nem látjuk, csak mozgását érezzük. „Minden levegőből ered s minden levegővé bomlik újra széjjel."[64] Éppígy mint végtelent határozta meg.[65] Diogenés Laërtius úgy fejezi ki magát, hogy „az elv a levegő *és* a végtelen."[66] mintha ez két elv volna. Ámde Simplikios *(Ad Aristotelis Physica.* 6. a.) kifejezetten azt mondja, „hogy az őslényeget egy és végtelen természetnek gondolta, mint Anaximandros, csakhogy nem úgy, mint ez, meghatározatlannak, hanem meghatározottnak, tudniillik levegőnek," ezt pedig, úgy látszik, valami lélekszerűnek fogta fel. Plutarchos Anaximenésnek azt a felfogásmódját, hogyan jön létre minden a levegőből (éternek nevezték a későbbiek) s hogyan oldódik fel azzá minden, közelebbről így határozza meg: „Ahogyan lelkünk, amely levegő, bennünket összetart *(συγκρατεῖ)*, úgy az egész világot is egy szellem *(πνεῦμα)* és levegő tartja össze *(περιέχει)* ; szellem és levegő egyet jelent."

Anaximenés nagyon jól felmutatja lényegének természetét a lelken ; mintegy megjelöli a természetfilozófia átmenetét a tudat filozófiájába, vagy az őslényeg tárgyi módjának elvetését. Ennek az őslényegnek természetét azelőtt idegenszerű, a tudat számára negatív módon határozták meg ; *α)* mind realitása, a víz vagy a levegő is, *β)* mind a végtelen olyasmi, ami túl van a tudaton. De ahogyan a lélek (úgy a levegő is) ez az általános közeg : képzetek tömege, anélkül, hogy megszűnnék ez az egység, ez a folytonosság — s eltűnésük és jelentkezésük ; éppannyira cselekvő, mint szenvedő, egységéből széjjelveti a képzeteket, megőrzi őket, s végtelenségében jelen van önmaga számára, — negatívan-pozitív jelentés.

Határozottabban, nemcsak összehasonlítás végett, kifejezte az őslényegnek ezt a természetét Anaximenés tanítványa, Anaxagoras.

Most elhagyjuk őket és áttérünk Pythagorasra. Pythagoras már Anaximandros kortársa volt. De a természetfilozófiai elv fejlődésének összefüggése azt követelte, hogy még itt szóljunk Anaximandrosról és Anaximenésről.

Látjuk, hogy, mint Aristotelés mondja róluk, az őslényeget egy fajta anyagnak tartották ; levegőnek és víznek, azután (ha

[64] Plutarchos, *De placitis philosophorum.* I. 3.

[65] Cicero, *De Natura Deorum* I, 10: Anaximenes aera . . . statuit . . . esse immensum, et infinitum, et semper in motu. — A. azt állította, hogy a levegő mérhetetlen, végtelen és mindig mozgásban van.

[66] *οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καὶ τὸ ἄπειρον* — De *ἀρχὴν καὶ ἄπειρον* együtt is vehető a mondat alanyának és *ἀέρα* állítmányának.

szabad Anaximandros anyagát így meghatározni) oly lényegnek is, amely finomabb a víznél és durvább a levegőnél. Csak Hérakleitos, akiről nemsokára beszélnünk kell, határozta meg mint tüzet. „Azonban, mint Aristotelés[67] megjegyzi, „senki sem nevezte meg a földet mint elvet, mert mint a legösszetettebb elem jelenik meg" *(διὰ τὴν μεγαλομέρειαν)*. Mert mindjárt úgy van előttünk, mint sok egyedinek aggregátuma. A víz ellenben ez az *egy*, átlátszó; érzéki módon mutatja a magával való egység alakját, éppúgy a levegő, a tűz, az anyag stb. Az elvnek egynek kell lennie, tehát a magával való egységet is önmagában kell bírnia; ha sokféleséget mutat, mint a föld, akkor nem egy önmagával, hanem sokszoros.

Ez a mondanivalónk a régebbi ióniaiak filozófiájáról.[68] A nagy ezekben a szegényes, elvont gondolatokban: *α)* hogy egy általános szubsztanciát vesznek fel mindenben; *β)* hogy kép nélküliek, nem az érzékiség képzeteivel terheltek.

E filozófiák fogyatékosságát senki sem ismerte fel jobban, mint Aristotelés. Kétfélét mond az abszolútum meghatározásának e három módjáról való ítéletében:[69] „Akik az őselvet mint anyagot tételezik, többféle hibát követnek el. *α)* Csak a testinek elemeit jelölik meg, nem a testetlennek, pedig hát testetlen is van." A természet megismerésében, lényegének megjelölésében, teljes megismerést kell követelni s meg kell látni, ami valóban van. Ez empirikus eljárás. Aristotelés a testetlent mint a dolgok egyik fajtáját szembehelyezi a testivel: Ama filozófusok ezt csak anyagi, az abszolútumot pedig nem szabad egyoldalúan meghatározni. Vagy: nem helyezik a testetlenséget, a tárgyat mint fogalmat, — az anyagtalant szembe az anyagival. Az anyag maga anyagtalan ugyan — a tudatra irányuló reflexió; de nem tudják, hogy amit kimondanak, tudati lényeg. Az első fogyatékosság tehát az, hogy az általánost különös alakban mondják ki.

β) A második, amit Aristotelés mond,[70] a következő: „Mindebből azt látni, hogy az okot (az őslényeget) csak az anyag

[67] Aristotelés, *Metafizika*. I. 8.

[68] Idézik még Pherekydést, Pythagoras tanitóját. Hermias, *In irrisione gentilium*. 12. fej. (idézi Fabricius, *Ad Sext. Empir. Hypotyp. Pyrrhón.* III. 4. 30. §.): *Φερεκύδης μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγων Ζῆνα καὶ Χθονίην καὶ Κρόνον· Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, Χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν χρόνον. Ὁ μὲν αἰθὴρ* (igni) *τὸ ποιοῦν, ἡ δὲ γῆ τὸ πάσχον, ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα* — Pherekydés őselvekként említi Zeust, Chthoniát és Kronost. Zeus az éter, Chthonia a föld, Kronos az idő. Az éter (tűz) a cselekvő, a föld a szenvedő, az idő pedig az, amiben minden végbe megy. — Diogenés Apolloniatést, Hippasost, Archelaost is említik mint ióniai filozófusokat; csak nevüket tudjuk, s hogy az egyik vagy a másik elvet vallják.

[69] Aristotelés, *Metafizika*. I. 8.

[70] I. m. I. 3.

formájában *(ἐν ὕλης εἴδει)* mondották ki. Amikor azonban így haladtak, a dolog maga egyengette további útjukat s kényszerítette őket, hogy tovább kutassanak. Mert ha az elmúlás és keletkezés egyből vagy többől van, az a kérdés támad : mi által történik ez *(διὰ τὶ τοῦτο συμβαίνει)*, s mi az oka? Mert a szubsztancia (az alapul szolgáló, *τό ὑποκείμενον)* nem idézi elő a maga megváltozását." Mindjárt a változás elvét kérdezzük : „Azt mondom, sem a fa, sem az érc maga nem oka a változásának, sem a fa nem csinál ágat, sem az érc szobrot, hanem valami más a változás oka. Ezt keresni azonban annyi, mint a másik elvet keresni, amely, ahogy mondanók, a mozgás elve."[71]

Aristotelés azt mondja, hogy az anyagból mint olyanból, a vízből mint önmagát nem mozgatóból, nem lehet a változást mint olyant megérteni ; s ezzel azt jelzi, hogy Thalés, valamint a többiek az abszolút lényeget nem határozták meg tovább, csak mint a vizet vagy más forma nélküli elvet. Aristotelés határozottan szemére veti a régebbi filozófusoknak, hogy nem kutatták, nem mondották ki a mozgás elvét. Nincs tehát itt mozgató, továbbá egészen hiányzik a cél ; általában hiányzik a tevékenység meghatározása. Más helyen azt mondja Aristotelés : „Amikor a keletkezés és elmúlás okának megjelölésére vállalkoznak, valójában megszüntetik a mozgás okát. Az egyszerű lényeget nem mint a mozgás okát mutatják fel.[72] Azzal, hogy egy egyszerű testet (kivéve a földet) elvvé tesznek, nem értik meg az egyiknek a másikból való kölcsönös keletkezését és változását : gondolom a vizet, a levegőt, a tüzet" (Hérakleitosnál), „a földet". Nem ismerték fel a keletkezés természetét. Sűrűsödés és ritkulás, mint mennyiségi különbség, a forma megkettőztetése, nem a forma a maga egyszerűségében. „Ezt a keletkezést mint különválást vagy mint egyesülést kell tételezni." Ha általában keletkezésről beszélünk, felmerül az az ellentét, „hogy az egyik korábbi, a másik későbbi", — de nem az idő, hanem a fogalom szerint. Az egyik az egyszerű általános, a másik a sokszoros, egyedi ; az általánosról a különösön át az egyedihez szállunk le. A keletkezés természete az, hogy ezt a menetet követi, — a fogalom mozgása mint tárgyi mód, a mozgás keletkezése és természete a létben : az egyedi későbbi, — a fogalom, önmagában visszatérve magába, a nem. Általános a víz, levegő, tűz. Legjobban, úgy látszik, a tűz való ennek az elemnek ; mert a legfinomabb. „Akik tehát elvvé tették, a keletkezés e természetének legmegfelelőbben fejezték ki magukat," (a megismerés természeté-

[71] Ez a kritika még most is érvényes ott, ahol az abszolútumot mint az *egy*, merev szubsztanciát képzelik.

[72] Alexander Aphrodisiensis ad h. l.

nek, *λόγῳ*, hogy ezt az utat követték) „s éppen így gondolták a többiek. Mert különben miért ne tette volna senki a földet elemmé, ahogyan a nép képzeli ; Hésiodos azt mondja : „a föld volt az első testi, oly régi és általános ez a felfogás." Nem vették tehát „a keletkezés szerint későbbit a természet szerint elsőnek." A levés ama menet, csak ez irányította őket, anélkül, hogy ismét megszüntették volna ; vagy hogy amaz első formálisan általánosat mint olyant felismerték volna, s a harmadikat, a totalitást mint a lényeget — az anyag és forma egységét.

Aristotelés[73] mondja, hogy ők az alapelvet inkább mint anyagot, létezőt, az újabbak inkább mint nemet fogták fel. A lényeg, az abszolútum e felfogás szerint nem az önmagát meghatározó ; csak holt absztraktum.

Nyomon követhetjük a három mozzanatot : *α)* az őslényeg a víz ; *β)* Anaximandros végtelenje, a mozgás leírása, egyszerű fellépés és visszatérés a forma egyszerű általános mozzanataiba, sűrűsödés és ritkulás ; *γ)* a levegő, összehasonlítva a lélekkel.

Szükséges, hogy a realitás oldala — itt a víz — fogalommá legyen ; éppúgy a kettéválás mozzanatai, sűrűsödés és ritkulás, fogalmuk szerint nem ellentétesek. Az átmenet Pythagorasban megy végbe ; a realitás oldalát mint eszmeit tételezi, ez pedig a gondolat elszakadása az érzékitől, az intelligibilisnek és a reálisnak szétválása.

B) PYTHAGORAS ÉS A PYTHAGOREUSOK

Az életére vonatkozó közléseket eltorzítja sok későbbi mese. A későbbi újpythagoreusok sok nagy életrajzot írtak róla, ezek különösen a pythagoreus szövetségre vonatkozóan nagyon terjengősek ; de vigyáznunk kell, hogy ne fogadjuk el őket történetieknek.

Pythagoras élete először úgy jelenik meg a történelemben, ahogy a Kr. utáni századok elképzelésének közegén keresztül mutatják be, többé vagy kevésbé abban az ízlésben, amelyben Krisztus életét beszélik el ; a közönséges valóság talaján, nem egy poétikus világban, úgy hat, mint csodálatos, kalandos mesék kevereke, mint keleti és nyugati képzetek korcs egyvelege. Ahhoz, ami kiváló volt lángelméjében és életmódjában s abban az életmódban, amelyet tanítványainál bevezetett, hozzátettek olyan dolgokat,

[73] Aristotelés, *Metafizika*. I. 6 ; III. 3.

amelyek nem rendes úton járó férfiúnak tüntetik fel, hanem csodaembernek, aki felsőbb lényekkel társalgott. Hozzákapcsolódtak mindazok a képzetek, amelyek a mágusokhoz fűződtek, a természetellenesnek és természetesnek keverékei, a borús, siralmas képzelődés misztériumzagyvaságai s elcsavart fejek rajongásai.

Amilyen eltorzult az élettörténete, éppúgy eltorzították filozófiáját is (a Platónról szóló értesüléseink egészen másneműek); mindazt amit a keresztény búskomorság és allegóriahajhászás kitalált, összekapcsolták vele. Számokat gyakran használtak eszmék kifejezéseiként. Ez egyrészt a mélyértelműség látszatát kelti, mert hogy valami más jelentés rejlik benne, mint amely közvetlenül benne van, mindjárt kiviláglik (egy az kettő, meg három az négy : a boszorkányegyszeregy); de hogy mennyi rejlik benne, nem tudja sem az, aki kimondja, sem az, aki megérteni igyekszik. Minél zavarosabbak lesznek a gondolatok, annál mélyebbértelműeknek látszanak; a fődolog, hogy elkerülik épp a leglényegesebbet, de a legnehezebbet is — azt, hogy határozott fogalmakban fejezzék ki magukat. Így filozófiája is, mivel a róla szóló közlésekben sok mindenfélét fogtak rá, zavaros és lapos fejek homályos és bizonytalan szüleményének tűnhetik fel.

Szerencsére, ami filozófiáját illeti, ennek elméleti-spekulatív oldalát jól ismerjük Aristotelésből és Sextus Empiricusból, akik sokat foglalkoztak vele. Noha későbbi pythagoreusok sok rosszat mondanak Aristotelésről a pythagoreusokat illető jellemzése miatt, ő mégis fölötte áll az ilyen gyalázkodásnak ; nem is kell tekintettel lenni reá.

Későbbi időkben sok hamis irást hoztak neve alatt forgalomba. Diogenés Laërtius[74] idézi sok irását s említ másokat is, amelyeket hamisan tulajdonítottak neki, mert tekintélyt akartak nekik szerezni. De először is nincsenek irásaink Pythagorastól, másodszor kétséges, léteztek-e irások Pythagorastól. Vannak idézeteink, szegényes töredékeink ; de ezek nem Pythagorastól, hanem a pythagoreusoktól származnak. Hogy mely fejlődési mozzanatok és jelentések fűződnek a régebbi és melyek az újabb pythagoreusokhoz, azt nem lehet határozottan megkülönböztetni. Pythagorasnál és a régibb pythagoreusoknál a meghatározásoknak még nem volt meg az a konkrét kidolgozásuk, mint később.

Ami Pythagoras *életkörülményeit*[75] illeti, Diogenés Laërtius szerint[76] a 60. olimpiász körül (Kr. e. 540) volt élete virágjában. Szüle-

[74] Diogenés Laërtius, *De vitis* . . . VIII. könyv. 6—7. §.
[75] I. m. VIII. könyv. 1—3. §.
[76] I. m. VIII. könyv. 45. §.

tését rendszerint a 40. vagy 50. olimpiászra (Kr. e. 584)[77] teszik, Larcher legkorábban már a 43. olimpiászra (43,1, azaz Kr. e. 608). Kortársa tehát Thalésnek és Anaximandrosnak. Ha Thalés születése a 38. olimpiászra esik, Pythagorasé pedig a 43.-ra, akkor Pythagoras csak 21 évvel fiatalabb. Anaximandrostól (42. olimpiász, 3. év) vagy csak egy pár évvel különbözik korban, vagy Anaximandros 26 évvel idősebb. Anaximenés 20—25 évvel fiatalabb Pythagorasnál. Hazája Samos szigete, tehát éppúgy a kisázsiai görögökhöz tartozik, ahol eddig a filozófia székhelyét láttuk. Hérodotos[78] Pythagorast mint ama Mnesarchos fiát említi, akinél Zamolxis Samosban mint rabszolga szolgált. Zamolxis felszabadult, gazdagságra tett szert, a géták fejedelme lett s azt állította, hogy ő és övéi nem halnak meg. Földalatti lakást épített. Oda vonult el alattvalói szeme elől s négy év múlva ismét megjelent.[79] Hérodotos azonban azt hiszi, Zamolxis bizonyára sokkal idősebb Pythagorasnál.

Ifjúságát Polykrates udvarában töltötte, akinek uralma alatt Samos akkoriban nemcsak gazdagságra, hanem műveltségre és művészetekre is tett szert; ebben a virágzó korszakban száz hajóból álló flottája volt.[80] Atyja, Mnesarchos, művész (kőfaragó) volt; de vannak, még hazájára nézve is, eltérő közlések; ezek szerint családja tyrrhéni származású és csak Pythagoras születése után költözött Samosba. Akárhogy volt is, mivel ifjúságát Samosban töltötte, azért ott lett otthonossá és samosinak számít.

Pythagoras tanítójaként a syrosi Pherekydést említik; azaz nem Szíria országából, hanem Syros szigetéről, a Kykládok egyikéről származott. Azt mondják róla, hogy egy kútból vizet merített s belőle felismerte volna, hogy három nap múlva földrengés lesz; egy duzzadó vitorlájú hajóról is megjósolta, hogy el fog süllyedni, s az el is süllyedt abban a pillanatban. Erről a Pherekydésről közli Theopompos, hogy először írt görögök számára a természetről és az istenekről (sic)[81]. Az előbb ugyanazt mondották Anaximandrosról; állítólag próza volt. Abból, amit még ezenkívül közölnek erről, kiviláglik, hogy az teogónia volt, amelynek első szavai még fennmaradtak: „Jupiter és az idő és a föld *egy* voltak;" megnevezte Ámort is, mint ennek az egységnek első mozgatóját.[82] Hogyan

[77] Tennemann, *Geschichte der Philosophie*. I. köt. 413—414. l.
[78] Hérodotos, IV. könyv. 94—96. fej.
[79] Vö. Malchus, *De vita Pythagorae*. 14—15. §. és Ritterhus ad h. l.
[80] Hérodotos, III. könyv. 39. fej.
[81] Diogenés Laërtius, *De vitis* . . . I. könyv. 116. §.
[82] I. m. I. könyv. 119. §.: *Ζεὺς μὲν καὶ χρόνος εἶς ἀεὶ καὶ χθὼν ἦν. Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο γῇ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας διδοῖ* — Zeus, meg Chronos, meg Chthonia mindig egy volt. Chthonia neve föld (gé) lett, mert Zeus ajándékot (geras) adott neki. Menag. ad h. l.

folytatódik, nem tudjuk s nem is nagyon érdekes, — nem nagy veszteség. Halálát többféleképpen adják elő. Némelyek szerint öngyilkos lett, mások azt mondják, hogy tetűkórságban halt meg.[83]

Pythagoras korán utazott a szárazföldi Kisázsiába s állítólag ott ismerkedett meg Thalésszel. Innen azután Föniciába és Egyiptomba utazott.[84] Mind a két országgal a kisázsiai görögök sokszoros kereskedelmi és politikai kapcsolatban voltak; s azt beszélik, hogy Polykratés őt Amasis királynak ajánlotta. Amasis sok görögöt hívott az országba; görög csapatai és gyarmatai voltak.[85] Az elbeszélések távoli utazásairól Ázsia belsejébe a perzsa mágusokhoz és a hindukhoz egészen meseszerűeknek tetszenek. Az utazás a művelődés eszköze volt, úgy mint most. Mivel tudományos célzattal utazott, azért azt beszélik róla, hogy beavattatta magát a görögöknek és barbároknak majdnem valamennyi misztériumába; éppúgy azt is, hogy felvették az egyiptomi papok rendjébe vagy kasztjába.

Ezek a misztériumok, amelyekkel a görögöknél találkozunk s amelyeket nagy bölcsesség székhelyének tartottak, úgy látszik, úgy viszonylottak a valláshoz, mint a tanítás a kultuszhoz. A kultusz egyedül áldozatokban és ünnepi játékokban állt. A képzethez azonban, e képzetek tudatossá válásához nem látunk benne semmi mozzanatot; mint hagyomány maradtak fenn az énekekben. De maga a tanítás, a jelenben való elképzeltetés, úgy látszik, a misztériumoknak volt fenntartva; ámde úgy, hogy nemcsak, mint a mi hitszónoklatainkban, a képzeletet, hanem a testet is igénybe vették, — kivonták az embert az egész környezet széjjelszóró hatása alól, így idézték elő mind az érzéki tudat elvesztését, mind a test megtisztítását és megszentelését. Filozofémákról azonban nyilván nincs bennük szó. Nem volt titkos tudományuk,[86] mint ahogy a szabadkőművesekről is tudjuk, hogy nem tüntetik ki őket ismeretek, tudományok, — legkevésbé filozófia.

A legjelentősebb befolyással volt Pythagorasra az egyiptomi papi kaszttal való kapcsolata, nem mintha mély spekulatív bölcsességet merített volna belőle, hanem azáltal, hogy benne talált rá az erkölcsi tudat realizálásának, az ember erkölcsi egzisztenciája

[83] I. m. I. könyv. 118. §.
[84] Jamblichus, *De vita Pythagorae*. III. fej. 13—14. §.
[85] Hérodotos, II. könyv. 154. fej.
[86] Nemcsak mint valami szent dologról kellene beszélni erről. Hérodotos gyakran kifejezetten mondja, hogy az egyiptomi istenségekről és misztériumokról annyiban akar beszélni, amennyiben szent dolog beszélni róluk; tud ő még többet is, de nem szent dolog beszélni róla.

kidolgozásának és megvalósításának eszméjére;[87] az erkölcsiség megvalósítása — olyan terv, amelyet utóbb véghez vitt s amely éppoly érdekes jelenség, mint spekulatív filozófiája. Ahogyan a papok egy különfajta rendet alkottak s ennek megfelelő képzésben részesültek: neki is sajátságos, szabállyá emelt, az egész életen át tartó erkölcsiség volt az eszménye. Tagadhatatlanul Egyiptomból hozta Pythagoras egy rend képét, amelynek lényege szoros együttélés a tudományos és erkölcsi képzés céljából, amely az egész életen át tart.

Egyiptomot akkoriban magas műveltségű országnak tekintették s az is volt Görögországgal szemben. Megmutatkozik ez már a kasztok különbségében ; ennek feltétele a nagy foglalkozási ágak megoszlása az emberek között, — a technikának, tudománynak, vallási ügyeknek stb. megoszlása. Egyébként azonban nem kell nagy tudományos ismereteket keresni az egyiptomiaknál, sem pedig nem kell azt hinni, hogy Pythagoras tőlük vette tudományát[88].

Pythagoras sokáig tartózkodott Egyiptomban ; innen visszatért Samosba. De hazájában azt találta, hogy az állam belső viszonyai közben zavarosakká váltak, s nemsokára elhagyta Samost. Polykratés, nem mint tirannus,[89] sok polgárt száműzött Samosból ; ezek a lakedaimóniaknál kerestek és találtak támogatást, s polgárháborút robbantottak ki.[90] A spártaiak előbb megadták ezt a segítséget ; mert általában nekik volt köszönhető egyesek uralmának megszüntetése s a nyilvános hatalom visszaadása a népnek. Később az ellenkezőjét tették, megszüntettek demokráciákat és bevezettek arisztokráciákat. Pythagoras családja is szükségképp bele volt keverve ezekbe a kellemetlen viszonyokba ; az ilyen polgárháborús állapot pedig nem volt Pythagorasnak való, őt már nem érdekelte a politikai élet, s kedvezőtlen talajt látott benne tervei számára. Beutazta Görögországot és innen Itáliába ment, amelynek alsó részében görög gyarmatok alakultak különböző népiségekből és különböző alkalmakkor s mint keres-

[87] Az egyén különösen azt nézze magában, hogy belsőleg és külsőleg méltó ember legyen, — erkölcsi műremek.

[88] Vö. Aristotelés, *Metafizika*. I. 1. : *περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν· ἐκεῖ γὰρ τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος ἀφείθη σχολάζειν·* Ezért fejlődtek ki pl. a matematikai szakismeretek először Egyiptomban, mert ott volt elég szabad ideje a papi törzsnek. Malchus, *De vita Pythagorae*. 6. §. ; Jamblichus, *De vita Pythagorae*. XXIX. fej. 158. §.

[89] Diogenés Laërtius, *De vitis* . . . VIII. könyv. 3. §.

[90] Hérodotos, III. könyv. 45—47. fej.

kedelmet űző, hatalmas, népes és sokféle vagyonban gazdag városok sora virágzottak.

Leteiepedett Krotónban s önállóan és magában lépett fel: — fellépése nem az államférfiué vagy harcosé, nem is egy politikai törvényhozóé, aki egy nép külső viszonyait rendezi; — hanem fellép mint a nép nyilvános tanítója, azzal a rendeltetéssel, hogy tanítása nem elégszik meg a puszta meggyőzéssel, hanem az egyének egész erkölcsi életét is irányítja. Az első néptanítónak lehet őt tekinteni. Azt mondják, ő vette fel először a *φιλόσοφος* (a bölcsesség kedvelője) nevet a *σοφός* (bölcs) helyett;[91] s ezt szerénységnek nevezik, mintha vele csak azt fejezte volna ki, hogy nincs a bölcsesség birtokában, csak törekszik reá, mint olyan célra, amelyet nem lehet elérni.[92] *Σοφός*-nak hívták azonban egyúttal azt a bölcs embert, aki gyakorlati is volt, nemcsak a maga érdekében, — ehhez nem kell bölcsesség, minden becsületes, erkölcsös ember megteszi azt, ami viszonyainak megfelelő; így *φιλόσοφος* különösen ellentétben van a gyakorlati életben, azaz a nyilvános államügyekben való részvétellel, — nem jelenti a bölcsességnek mint olyannak szeretetét, aminek birtokáról lemondunk, nem jelenti a teljesítetlen vágyat a bölcsességre. *φιλόσοφος*-nak nevezzük azt, akinek valamilyen viszonya van a bölcsességhez mint tárgyhoz; a viszony elmélkedés, nemcsak lét, — az, hogy gondolatban is foglalkozik vele. Az olyan embert, aki szereti a bort *(φίλοινος)*, meg kell különböztetni az olyantól, aki tele van borral, egy ittastól. De hát *φίλοινος* csak a hiába való törekvést jelenti a borra?

Hogy Pythagoras mit csinált, mit művelt Itáliában, arról inkább későbbi dicsőitői, mintsem történetírók révén értesülünk. Így Malchustól van egy Pythagorasról szóló történet, amely különös dolgokat beszél el. Feltünő az újplatónikusoknak ez az ellentéte mély belátásuk és csodahitük között.

Pythagoras későbbi életrajzírói már előbb sok csodás dolgot beszélnek róla; még többet halmoznak reá most, Itáliában való megjelenésekor. Úgy látszik, hogy őt, mint utóbb a tyanéi Apollóniost, Krisztussal igyekeztek szembehelyezni. A csodák, amelyeket elmondtak róla, részint ugyanarra az ízlésre vallanak, mint az újtestamentombeliek, s hozzájuk képest javítottaknak látszanak; részben nagyon ízetlenek. Így pl. mindjárt csodával léptetik föl Itáliában. E csodák stilusa ilyen: Amikor Krotónnál a tarentinumi öbölben partra szállt, a város felé vivő uton halászokkal találkozott, akik semmit sem fogtak. Felszólította őket, vessék ki újra háló-

[91] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... VIII. könyv 8. §. Jamblichus, *De vita Pythagorae*. VIII. fej. 44. §.; XII. fej. 58. §.

[92] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... I. könyv. 12. §.

jukat s előre megmondta nekik, hány hal lesz benne. A halászok viszont, csodálkozva a jövendölésen, megigérték neki, ha teljesül, megteszik minden kívánságát. Teljesült, s Pythagoras erre azt kívánta, dobják a halakat elevenen vissza a vízbe ; mert a pythagoreusok nem ettek húst. S mint közben történt csodát beszélik még, hogy egyetlen hal sem döglött meg a számlálásnál, míg a vízen kívül voltak.[93]

Ilyen együgyű történetekkel töltik meg életét életrajzírói. Azt mondják róla azután, hogy olyan általános hatása volt az itáliaiak lelkére, hogy valamennyi város megjavította dőzsölő és romlott erkölcseit, a zsarnokok pedig részint maguk mondtak le hatalmukról, részint elűzték őket.[94] Itt azonban megint olyan történeti hibákat követnek el, hogy pl. Charondast és Zaleukost az ő tanítványaivá teszik, holott rég Pythagoras előtt éltek ; ugyanígy Phalaris tirannus elűzetését és halálát neki és hatásának tulajdonítják[95] s így tovább. E meséktől elkülönülten történeti tény marad, hogy általában nagy hatást keltett, iskolát, vagy helyesebben egy fajta rendet alapított, ennek hatalmas befolyása volt a legtöbb itáliai-görög államra, vagy helyesebben, e rend uralkodott rajtuk s ez az uralom nagyon sokáig tartotta fenn magát.

Azt mondják róla, hogy nagyon szép férfiú volt, fejedelmi külseje pedig éppoly megnyerő, mint tiszteletet parancsoló.[96] Ez a természetes méltósága, nemes szokásai, megfontolt, tiszteletreméltó magatartása még különös külsőségekkel párosultak, amelyeknél fogva sajátos, titokzatos lénynek tűnt fel: fehér vászonruhát viselt[97] — és tartózkodott bizonyos ételek élvezetétől.[98] Személyiségének e külsőségeihez[99] járultak még nagy ékesszólás és mély belátások, amelyeket nemcsak egyes barátaival közölt, hanem

[93] Porphyrius, *De vita Pythagorae.* 24. §. ; Jamblichus, *De vita Pythagorae.* VIII. fej. 36. §.

[94] Porphyrius, *De vita Pythagorae.* 21—22. §. Jamblichus, *De vita Pythagorae.* VII. fej. 33—34. §.

[95] I. m. XXXII. fej. 220—222. §.

[96] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... VIII. könyv. 11. §. ; Porphyrius, *De vita Pythagorae.* 18—20. §. ; Jamblichus, *De vita Pythagorae.* II. fej. 9—10. §.

[97] Menagius et Casaubonus, *Ad Diog. Laërt. De vitis* ... VIII. 19. §.

[98] Jamblichus, *De vita Pythagorae.* XXIV. fej. 108—109. §.

[99] Különös egyéniség általában, valamint ruházatbeli külsőlegesség és hasonlók újabb időben már nem oly fontosak. Az ember aláveti magát általános szokásnak (divatnak), mert magában véve külsőleges és közömbös dolog, hogy ebben nincs saját akarata ; ezt az esetlegest rábízza a véletlenre, és az ésszerűségnek e külső jelenségét csak mint külsőségest követi, — egyenlőség, általánosság.

azon volt, hogy általános hatással legyen a közművelődésre mind az elméleti belátások, mind az egész életmód és erkölcsiség tekintetében. Barátait nemcsak tanította, hanem különös életre egyesítette, hogy különös egyéniségekké, foglalkozásbeli ügyességre és az erkölcsösségre képezze őket. Pythagoras intézménye az egész életet átfogó *szövetséggé* nőtt. Pythagoras maga tökéletes műremek volt, méltó plasztikus természet.

Társaságának berendezéseit leírták későbbiek, különösen az újplatonikusok ; a törvények leírásában terjengősek. A társaság egészében egy újabbkori papi vagy szerzetesrend jellegét mutatja. Aki fel akarta magát vétetni, azt megvizsgálták műveltsége tekintetében és engedelmességének gyakorlása által. Tudakozódtak viselkedése, hajlamai és ügyei felől.[100] A szövetségben egészen szabályos élet folyt, úgyhogy ruházat, táplálék, foglalkozás, alvás, felkelés stb. meg volt határozva ; minden órának megvolt a maga munkája.

A tagokat különös nevelésnek vetették alá. Különbséget tettek itt a felvettek között. Megoszlottak egzoterikusokra és ezoterikusokra. Emezek be voltak avatva a tudomány legmagasabb fokaiba,[101] s mivel politikai tervek sem álltak távol a rendtől, politikai tevékenységet is folytattak.[102] Amazoknak ötéves noviciátusuk volt. Vagyonát mindenkinek át kellett adnia a rendnek, de újra megkapta, ha visszalépett. A tanulási időben kötelező volt a hallgatagság (*ἐχεμυθία*, a fecsegéstől való tartózkodás kötelessége);[103] ez, általában azt lehet mondani, minden művelődés lényeges feltétele. Az embernek azzal kell kezdenie, hogy fel tudja fogni mások gondolatait ; lemondás ez saját képzeteiről, s ez általában a tanulás feltétele. Azt szokták mondani, hogy az értelem kiképzése kérdések, ellenvetések és feleletek stb. által történik ; de valójában ezzel nem képezik, hanem külsőségessé teszik az értelmet. Az ember a művelődésben bensőségét gazdagítja és szerzi meg; tartózkodása, hallgatása által nem lesz szegényebb gondolatokban, a szellem elevenségében. Sőt így sajátítja el a felfogás képességét és szerzi meg azt a belátást, hogy ötletei, ellenvetései nem érnek semmit ; — ennek a belátásnak növekedésével, hogy az ilyen ötletek nem érnek semmit, leszokik arról, hogy ilyen ötletei legyenek.

[100] Jamblichus, *De vita Pythagorae*. XVII. fej. 71—72. §.

[101] Porphyrius, *De vita Pythagorae*. 37. §. ; Jamblichus, *De vita Pythagorae*. XVIII. fej. 80—82. §.

[102] I. m. XXVIII. fej. 150. §.

[103] I. m. XVII. fej. 72—74. §. ; XX. fej. 94—95. §. ; Diogenés Laërtius, *De vitis* . . . VIII. könyv. 10. §.

Az mármost, hogy Pythagorasról külön feljegyzik az újoncoknak és a beavatottaknak ezt a szétválasztását, valamint ezt a hallgatást, persze látszólag arra vall, hogy társaságában mind a kettő formálisabb volt, nem úgy, ahogyan csak a dolog közvetlen természete hozza magával és egyes esetekben magától adódik, különös törvény nélkül s anélkül, hogy általánosan ragaszkodnának hozzá. Ámde erre nézve is fontos megjegyezni, hogy Pythagoras volt az első tanító Görögországban, vagy az első, aki tudományok tanítását bevezette Görögországban. Sem Thalés, aki korábban élt nála, sem Anaximandros, aki kortársa volt, nem tanítottak tudományosan ; barátaikkal közölték eszméiket. Egyáltalán nem voltak tudományok, sem filozófia, sem matematika, sem jogtudomány, sem valami egyéb ; csak egyes tudományos tételek, egyes ismeretek voltak. A tanítás tárgyai pedig : a fegyverekkel való bánás, filozofémák, zene, homérosi vagy hésiodosi dalok éneklése, a háromlábról stb. való énekek, vagy más művészetek ; ezt egészen más módon tanítják. Pythagoras tekinthető az első általános tanítónak. Ha már most elmondanók, hogy Pythagoras vezette be a tudományok tanítását egy tudományosan műveletlen, de egyébként nem tompaeszű, hanem ellenkezőleg nagyon eleven, természetesen képzett és fecsegő nép körében, amilyen a görög volt ; akkor, ha meg kellene adni ennek a tanításnak külső körülményeit, ezekből nem hiányozhatnék : *α)* hogy azok között, akik még azt sem tudták, hogyan történik egy tudomány tanítása, azt a különbséget teszi, hogy a kezdőket kizárja abból, amit a haladottabbaknak már tanítanak, *β)* hogy abba kell hagyniok az ilyen tárgyakról való beszélgetés tudománytalan módját (fecsegésüket) s csak ezután kell befogadniok a tudományt.

Az azonban, hogy ezért a dolog egyrészt formálisabbnak látszott, másrészt azt formálisabbá kellett tenni, ugyancsak a szokatlanság miatt volt szükséges ; nemcsak mert Pythagorasnak igen sok hallgatója volt, hanem mert ezek általában együtt is éltek — egy tömeg pedig határozott formát és rendet tesz szükségessé.

Ennek az együttélésnek mármost csak egyik oldala a tanítás, a másik a gyakorlati ember képzése ; ez pedig itt nem közvetlenül valami ügyességre, valami készség megszerzésére irányuló gyakorlat, amely az embernek nem-szabad tárgyi elemére tartozik. Hanem az ember erkölcsi, cselekvő valója jelenik meg itt, s formális minden, ami reá vonatkozik, vagy helyesebben, amennyiben tudatosan gondolják ebben a vonatkozásban ; mert a formális valami általános, amely felszínes vagy ellentétes az egyén szempontjából. De így tűnik fel annak is, aki összehasonlítja az általánost és az egyedit

és tudatosan elmélkedik a kettőről ; ez a különbség azonban eltűnik a benne élő számára, akinek ez az erkölcse.

Vannak végül pontos és részletes leírások a pythagoreusok külső életmódjáról, amelyet együttélésükben követtek, gyakorlataikról stb. ; sokat azonban erre vonatkozóan későbbiek elképzeléseinek köszönhetünk. Először is arról értesülünk, hogy egyforma ruházkodásukkal tűntek ki, — fehér vászonruhát viseltek, mint Pythagoras.[104] Pontosan meghatározott napirendjük volt. Reggel mindjárt felkelés után az előző nap történetét kellett visszaidézniük, mert a nap teendője szorosan összefügg a tegnapéval.[105] Az igazi műveltség nem az, hogy az ember oly nagyon önmagára irányítja figyelmét, hogy magával mint egyénnel foglalkozik — ez hiúság ; hanem az, hogy megfeledkezik magáról, elmélyed a dologban, az általánosban, — magamegfeledkezés. Könyvnélkülit is kellett tanulniok Homérosból és Hésiodosból. Reggel, gyakran egész napon át is, foglalkoztak zenével, a görög tanításnak és művelődésnek általában egyik főtárgyával. Éppúgy szabályosan be voltak vezetve náluk a gimnasztikai gyakorlatok birkózásban, futásban, dobásban és hasonlókban.[106] Közösen étkeztek és itt voltak különösségeik ; de erről is különbözők a közlések. A mézet és kenyeret mondják főételeiknek, a vizet legfőbb, sőt egyetlen italuknak. Éppúgy állítólag teljesen tartózkodtak a húsételektől, ezt pedig a lélekvándorlással hozzák összefüggésbe ; a növényi eledelek között is tettek különbséget, a bab tiltva volt.[107] Sokat gúnyolták őket babtiszteletük miatt ; a politikai szövetség későbbi pusztulásakor állítólag több üldözőbe vett pythagoreus inkább megölette volna magát, mint megsértsen egy babföldet.[108]

Két körülmény : *α)* a kötelességgé tett gyakori, önmagáról való elmélkedés (ezt már említettük mint reggeli foglalkozást, ugyanúgy esti teendő is volt : meg kellett vizsgálni, hogy amit egész napon át tettek, helyes-e vagy nem helyes),[109] — veszedelmes, hasztalan aggályoskodás (megfontolás inkább magára a dologra nézve szükséges) elveszi a szabadságot, mint ahogy épp minden, ami az erkölcsire vonatkozik, formális lesz ; *β)* sokszori össze-

[104] Jamblichus, *De vita Pythagorae.* XXI. fej. 100. §.

[105] I. m. XXIX. fej. 165. §. ; Diogenés Laërtius, *De vitis* . . . VIII. 22. §.

[106] Porphyrius, *De vita Pythagorae.* 32—33. §. ; Jamblichus, *De vita Pythagorae.* XXIX. fej. 163—164. §., XX. fej. 96. §., XXI. fej. 97. §.

[107] Diogenés Laërtius, *De vitis* . . . VIII. 19. 24. §. ; Porphyrios, *De vita Pythagorae.* 34. §. ; Jamblichus, *De vita Pythagorae.* XXIV. fej. 107. §.

[108] Diogenés Laërtius, *De vitis* . . . VIII. könyv 39. §.

[109] Porphyrius, *De vita Pythagorae.* 40. §.

jövetel a templomokban, áldozatok, sok vallási szokás, — komoly vallási élet. Az egész gyakorlati oldalról később lesz szó.

Azonban a rend, a tulajdonképpeni erkölcsi művelődés, a férfiak érintkezése, nem maradt fenn sokáig. Állítólag még Pythagoras életében pecsételődött meg szövetségének sorsa ; ellenségei erőszakosan szétrombolták. Úgy mondják, magára vonta az irigységet. Azzal vádolták, hogy még mást is gondol, mint amit mond *(arrière-pensée)*; e szövetség lényege, hogy nem tartozott egészen a városhoz, sem valaki máshoz. Ebben a katasztrófában, mint mondják, Pythagoras maga is a 69. olimpiászban (Kr. e. 504.)[110] halálát lelte a nép egy fölkelésében ezek ellen az arisztokraták ellen. Bizonytalan, hogy Krotónban vagy Metapontumban halt-e meg ; vagy pedig a syrakusaiak egyik háborújában az agrigentumbeliekkel, — a bab okozta halálát.[111] Egyébként a pythagoreus iskolák köteléke és a tagok barátsága még később is fennmaradt ; de nem szövetség formájában. Nagygörögország története általában kevésbé ismert előttünk ; de még Platón idejében is találkozunk pythagoreusokkal államok élén, vagy mint politikai hatalmat látjuk őket fellépni.[112]

A pythagoreus társaság — nemcsak önkéntes papi rend, tanító- és művelődési intézmény, hanem tovább is fennmaradt együttélés, — ez a kiválás nem függött össze a görög politikai, társadalmi és vallási élettel s nem állhatott fenn sokáig a görög életben. Egyiptomban, Ázsiában otthonos az elkülönülés, a papi befolyás ; a szabad Görögország azonban nem engedhette érvényesülni ezt a keleti kasztelkülönülést. Szabadság itt az államélet elve, de úgy, hogy nem mint a jogi, a magánviszonyok elve van meghatározva. Nálunk az egyén szabad, mert a törvény előtt egyenlő ; emellett megállhat az erkölcs, a politikai viszony, az egyéni nézet, sőt organikus államokban kell is különbözőnek lennie. A demokratikus Görögországban ellenben az erkölcsnek, a külső életmódnak is egy egyenlőségben kellett magát fenntartania. Az egyenlőség bélyegének rajta kellett maradnia e szélesebb körökön. A pythagoreusok nem határozhattak szabad polgárokként, hanem egy szövetség terveitől, céljaitól függtek ; ennek a kivételnek így nem lehetett helye Görögországban. A művelődés kapcsolata megmaradt ugyan későbbi időkig, de a külsőnek el kellett pusztulnia.

[110] Tennemann, *Geschichte der Philosophie*. I. köt. 414. l.

[111] Diogenés Laërtius, *De vitis* . . . VIII. könyv. 39—40. §. ; Jamblichus, *De vita Pythagorae*. XXXV. fej. 248—264. §. ; Porphyrius, *De vita Pythagorae*. 54—59. §.

[112] Platón, *Timaios*. Platón *összes művei*. I. h. II. köt. 526. l.

Az Eumolpidáknak volt ugyan feladatuk a misztériumok őrzése, természetes családoké a különös istentisztelet : — de nem abban a politikai értelemben, mintha szigorúan meghatározott kaszt lettek volna, hanem politikusok, polgárok, mint mások ; éppígy a papok és papnők, — általában azok, akiknek az áldozati szolgálatot kellett ellátniok : egyébként elöljárók, fejedelmek, héroszok. A vallásinak ezt a különválasztását, elkülönítését, nem vitték, mint a kereszténveknél, eddig a szélsőségig. Pythagoreus műveltség nélkül sem voltak a görögök egyoldalúak, — politikus férfiak. Közös államéletük volt. Itt nem érvényesülhetnek és nem is maradhatnak meg olyanok, akiknek különös elveik, sőt titkaik vannak, s külső életmódban és ruházatban különböznek a többiektől ; hanem nyílt egyesülésről és kitüntetésről van szó, amelynek alapja az elvek és az életmód közössége. Hogy jó-e valami a közjólét szempontjából, vagy a közjólét ellen van-e, azt közösen és nyíltan tanácskozták meg velük. A görögök túl vannak az effélén, mint : különös ruházat, a mosakodás, felkelés állandó szokásai, zenegyakorlat, tiszta és tisztátalan ételek szétválasztása. Pythagorasnál természetes volt az ilyen különös forma, mert első ízben történt, hogy egy tanítónak Görögországban terve egy totalitás volt, az egész ember és élet átfogása, egy új elv az értelem, érzelem és akarat művelése által. Ez azonban részint a különös egyéniség dolga, egyéni szabadságáé, közös cél nélkül, részint általános lehetőség mindenki számára és általános erkölcs.

Pythagoras korát 80 és 104 évnek[113] mondják ; erről sok vita folyik.

A fődolog számunkra a *pythagoreus filozófia*, nem annyira Pythagorasé, mint a pythagoreusoké. Így beszél Aristotelés és Sextus ; s ha összehasonlítjuk azt, ami pythagoreus tanításként jelenik meg, mindjárt érthetővé válik nem egy eltérés és különbség, amint látni fogjuk. Azt állítják, hogy Platón okozta a romlást, — pythagoreus elemeket vett fel filozófiájába ; de a pythagoreus filozófia hatalma a továbbfejlődésben van, — nem tartható fenn úgy, ahogy eleinte volt.

Itt meg kell jegyezni, hogy általában különbséget kell tenni magának Pythagorasnak a filozófiája, és ama kialakulás és fejlődés között, amelyet ez utódainál elért. Ez részben történeti érdekű. Sok utódját említik, akitől ez vagy az a meghatározás származik : Alkmaiónt, Philolaost. És sok más tárgyaláson meglátszik az egyszerű, kialakulatlan, szemben a további kialakulással, amelyben a gondolat hatalmasan és határozottabban kidomborodik.

[113] Anonymus, *De vita Pythagorae* (apud Photium). 2. §.

Ennek a különbségnek történeti oldalát nem kell tovább fejtegetnünk, hanem csak a pythagoreus filozófiát általában vehetjük szemügyre. Éppúgy el kell választanunk azt, ami nyilvánvalóan az újplatonikusoké és újpythagoreusoké ; erre vonatkozó forrásaink korábbiak ennél a korszaknál, — a részletes ismertetések, amelyeket Aristotelésnél és Sextusnál találunk.

A pythagoreus filozófia az átmenet a realisztikus filozófiától az intellektuális filozófiához. Az ióniaiak azt mondották, a lényeg, az elv valami anyagilag meghatározott. A legközelebbi meghatározás az, *α)* hogy az abszolútumot nem természeti formában fogják föl, hanem egy gondolati meghatározásban ; *β)* azután tételezni kell a meghatározásokat, — az első az egészen meghatározatlan (*ἄπειρον*). Ezt a kettőt megtette a pythagoreus filozófia.

1. A régi tehát, a pythagoreus filozófia egyszerű fő tétele : „A *szám* minden dolog lényege s a világegyetem általában úgy van szervezve, hogy meghatározásaiban számok és számviszonyok harmonikus rendszere."[114] Itt csodálatosnak látszik mindenekelőtt az ilyen megállapítás merészsége, amely mindent, amit a képzelet létezőnek vagy lényegesnek (igaznak) tart, egyszerre így elvet, s az érzéki lényeget megsemmisíti és gondolati lényeggé teszi. A lényeget mint nem-érzékit fejezi ki; s olyasmit emelnek ki és nyilvánítanak szubsztanciának és igazi létnek, ami egészen heterogén az érzékivel, az egyébkénti képzettel szemben.

Épp ezzel azonban tételezve van a gondolkodás mozgásának szükségszerűsége: milyen értelemben veendő ez a tétel, hogy mi is a szám ; — azaz a számot magát egyrészt fogalommá kell tenni, másrészt be kell mutatni a létezővel való egységének mozgását. Mert ez az egység nem közvetlen számunkra ; s éppúgy nem tűnik nekünk a szám fogalomnak.[bf]

Noha mármost van valami bizarr és kétségbeejtő számunkra ebben az elvben, mégis bennerejlik ez : A szám a nem pusztán érzéki ; azután magával hozza mindjárt a meghatározást, az általános különbségeket, ellentéteket. Ezt nagyon jól tudták a régiek. Aristotelés[115] idézi Platónból, hogy „azt állította, hogy a dolgok matematikai eleme a puszta érzékin és az eszméken kívül van, a kettő között. Különbözik az érzékitől abban, hogy (a szám) „végtelen" (valami nem-érzéki) „és mozdulatlan" (változatlan). „Különbözik az eszméktől abban, hogy sokaságot tartalmaz s ezért

[114] Aristotelés, *Metafizika*. I. 5. és másutt.

[115] I. m. I. 6. : *ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναι φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ, ἓν ἕκαστον μόνον.*

egymáshoz hasonló és egymással egyenlő lehet; az eszme" (az általános, a nem) „mindegyik magában csak egy", — a szám azonban megismételhető. A szám tehát nem érzéki, de még nem is a gondolat.

Malchus (Porphyrios neve) Pythagoras-életrajzában ez még közelebbi megjelölést nyer: [116] „Pythagoras oly módon adta elő a filozófiát, hogy a gondolatot megszabadítsa bilincseitől. A gondolat nélkül semmiféle igazat nem lehet megismerni és tudni. A gondolat mindent önmagában hall és lát; a más (az érzéki) béna és vak. Célja elérésére Pythagoras felhasználja a matematikait, mert ez középen áll az érzéki és a gondolat" (általános, érzékfeletti) „között, mint az előgyakorlat formáját ahhoz, ami önmagában van". Továbbá idéz Malchus egy helyet egy korábbi szerzőből (Moderatusból): [117] „Mivel a pythagoreusok az abszolútumot és az első elveket nem tudták világosan gondolat által kifejezni: a számokra, a metematikaira bukkantak, mert így a meghatározások könnyen megadhatók;" pl. egység, egyenlőség, az elv mint egy, az egyenlőtlenség mint kettősség. „Ez a tanításmód a szám segítségével, mivel az első filozófia volt, elhomályosult ama rejtvény miatt, amelyet tartalmaz. Platón, Speusippos, Aristotelés stb. ellopták azután a pythagoreusok gyümölcseit könnyű alkalmazás által", — amaz olcsó meghatározás által, hogy gondolati meghatározásokkal helyettesítik a számot. Ezek a helyek teljes tudatosságot mutatnak a számra nézve.

A rejtélyes a szám által való meghatározásban a fődolog. Meg kell különböztetnünk *α)* a tiszta gondolatot, a fogalmat mint fogalmat; *β)* azután a realitást és a reá való átmenetet. Az aritmetikai számok 1, 2, 3 stb. gondolati meghatározásoknak felelnek meg. A szám azonban *α)* gondolat, amelynek az egy az eleme és elve. Az egy a minőségi lét kategóriája, mégpedig a magáértvaló-lété, amely olyképp azonos magával, hogy minden mást kizár magából — önmagában meghatározott, közömbös más iránt; a további meghatározások pedig az egynek összetételei, ismétlődései, amelyekben az egy eleme mindig szilárd és külsőleges marad. A szám a legholtabb, fogalom nélküli, közömbös, ellentét nélküli folytonosság. Számlálunk folytatólagosan 1, 2, s minden egyhez hozzáfűzünk egyet, — egészen külsőleges, közömbös továbbhaladás (és összeillesztés), amely szükségszerűség nélkül való, — hol kell abbahagyni —, és viszony nélkül való. A szám így nem közvetlenül fogalom, — a gondolatnak, a fogalomnak szélsősége

[116] I. m. 46—47. §.
[117] Moderatus, *De vita Pythagorae.* 48. §., 53. §.

legfőbb külsőségességében, a mennyiséginek a közömbös különbségnek módján. Az *egy* általános gondolat, de mint kizáró, a külsővé váló gondolat ; ennélfogva tartalmazza *β)* a szemlélet külsőségének meghatározását, s ennyiben (mint Kant sémái) magában foglalja mind a gondolatnak, mind az anyagiságnak elvét, — az érzékinek meghatározását. Ez a szilárd, az önmagának külsőleges ; így az egy és valamennyi forma, 2, 3 stb. e belső külsőséggel terhelt. Kezdete a gondolatnak, de legrosszabb módja ; még nem a gondolat, az önmagáért-való általános. Hogy valaminek fogalom-formája legyen, ahhoz kell, hogy közvetlenül magánvalósága szerint mint meghatározott vonatkozzék ellentétére, — fogalom, ez az egyszerű mozgás. Pozitív pl. és negatív, mindegyik közvetlenül vonatkozik ellentétére. Nem úgy a szám ; meghatározott, de ellentétesség nélküli, közömbös. Viszont a gondolatban, a fogalomban megvan a különbségek egysége, eszmeisége, — az önállónak negációja itt a fő meghatározás. Ezzel szemben pl. a háromban mindig három egyes van s mindegyik önálló ; ez a hiányos, a rejtélyes, — három jelent csak egy gondolatot. A gondolatnak ki kell domborodnia ; egy sor viszony lehetséges, amelyek azonban egészen határozatlanok, önkényesek és esetlegesek maradnak.

A pythagoreusok mármost nem így, ezen a közömbös módon vették a számokat, hanem mint fogalmat. „Hogy valami testetlennek elvnek kell lennie, azt a pythagoreusok bizonyították be."[118] Őslényeggé vagy abszolút fogalommá azonban a számokat tették. Hogyan jutottak erre, közelebbről kiviláglik abból, amit Aristotelés[119] mond róla : „Azt hitték ugyanis, hogy a számokban sokkal több hasonlóság van azzal, ami van és ami történik, mintsem a tűzben, vízben, földben ; mert az igazság a számok bizonyos tulajdonsága" *(τοιονδὶ πάθος)*, tudniillik valami nem-anyagi, nem-érzéki, „éppúgy *(τοιονδι)* a lélek, az értelem, megint más

[118] Sextus Empiricus, *Hypotyposes Pyrrhoneae*. III. 18, 152. §. : *φασὶ γοῦν, ὅτι τὰ φαινόμενα ἔκ τινος συνέστηκεν· ἁπλᾶ δὲ εἶναι δεῖ τὰ στοιχεῖα, . . .οὐ μόνον ἄρα ἄδηλα, ἀλλὰ καὶ ἀσώματά ἐστι τὰ στοιχεῖα* — Azt vélik tehát, hogy a jelenségek valamiből előállanak ; az elemek pedig egyszerűek . . . tehát nemcsak láthatatlanok, hanem testetlenek is. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*. X. 250—251. §. : *τὸ μὲν οὖν φαινομένην εἶναι λέγειν τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν, ἀφύσικόν πώς ἐστι· πᾶν γὰρ τὸ φαινόμενον ἐξ ἀφανῶν ὀφείλει συνίστασθαι... τοίνυν ἀδήλους καὶ ἀφανεῖς ὑπέθεντο τὰς τῶν ὅλων ἀρχάς* — Hogy tehát azt mondja valaki, hogy a dolgok őselve érzékelhető, nem igen egyezik a természettel, mert mindennek, ami érzékelhető, nemérzékelhetőből kell állania . . . Ennélfogva a mindenség őselveit úgy fogták fel, hogy láthatatlanok és érzékelhetetlenek.

[119] Aristotelés, *Metafizika*. I. 5. — Aristotelés rövidebb, arra hivatkozik, hogy másutt beszélt róla. (Lásd *Theon*, 246. l. lent, 1. jegyz.)

az idő és így tovább. Mivel továbbá annak, ami harmonikus, a tulajdonságait és viszonyait a számokban látták — s mivel a számok", azaz a mérték, „az első minden természeti dologban *(πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι)*: ezért a számokat minden dolog elemeinek *(στοιχεῖα)* tekintették, s az egész eget harmóniának és számnak".

Szükséglete mutatkozik *α)* az *egy* megmaradó általános eszmének; *β)* a gondolati meghatározásnak. Aristotelés[120] az eszmékről szólva, azt mondja: „Hérakleitos szerint minden érzéki folyik, ennélfogva az érzékinek tudománya nem lehetséges; innen az eszmék. Sokratés az első, aki indukciók által határozta meg az általánost; a pythagoreusok előzőleg csak kevés dolgot érintettek, amelyeknek fogalmait számokra vezették vissza: pl. mi az idő, a jog, a házasság". Tudnunk kell, mi szükséges ahhoz, hogy felismerjük az eszme nyomait, hogy tudjuk, mennyiben van haladás; magán a tartalmon nem ismerhető föl, minő érdeke lehet.

Ez az egészen általános a pythagoreus filozófiában. Rámutattunk már ennek az elvnek hiányosságára gondolatok kifejezése szempontjából. Az *egy* csak az egészen elvont magáért-való-lét, önmagáért való külsőlegesség; a további számok azután ennek az egynek egészen külsőleges, mechanikus összeállításai. Mivel pedig a fogalom természete a benső, azért a számok a legalkalmatlanabbak fogalmi meghatározások kifejezésére. Előítélet az, hogy számok, téralakzatok képesek volnának az abszolútumot kifejezni.

Következik a szám jelentése. Szám és mérték az alapmeghatározás. Hogy a szám mint olyan a dolgok lényege, azt nem úgy kell venni, mintha mindenben szám és mérték volna. Ha azt mondjuk, minden meg van határozva mennyiségileg és minőségileg, akkor a mennyiség és a mérték csak egy tulajdonsága, egy oldala a dolgoknak. Itt azonban azt az értelmet adják a számnak, hogy maga a dolgok lényege; ez nem forma, hanem szubsztancia.

Még a meghatározásokat, az általános jelentést kell szemügyre vennünk. A pythagoreus rendszerben egyrészt maguk a számok jelennek meg mint gondolatmeghatározások: ti. mindenekelőtt általában mint az egységnek, az ellentétnek és e két mozzanat egységének meghatározásai; másrészt a pythagoreusok a számról általában általános eszmei meghatározásokat adtak mint elveket:

[120] Aristotelés, *Metafizika*. XIII. 4. . . . *ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς, ἢ τὸ δίκαιον, ἢ γάμος* — . . . melyek fogalmát a számokra vezették vissza, pl. hogy mi az alkalmas pillanat, vagy az igazságos, vagy a házasság.

„és felismerték, hogy a dolgok abszolút elvei" nem annyira a közvetlen számok aritmetikai különbségükben, mint inkább „a szám elvei", azaz fogalmi különbségeik.[121]

Az első meghatározás az egység általában, a másik meghatározás a kettősség; fellép az ellentét. Arról van szó (rendkívül fontos), hogy a formák és meghatározások (a végesség) végtelen sokféleségét visszavezessük általános gondolataikra mint minden meghatározás elveire (a legegyszerűbb meghatározásokra). Ezek nem a dolgoknak egymástól való különbségei, hanem magukban általános, lényeges különbségek. Tapasztalati tárgyak külső alakjuk által különböznek, ez a darab papír a színárnyalata által különbözik egy másiktól, emberek a vérmérséklet, az egyéniség által különböznek. De ezek a meghatározások, amelyek által különböznek, nem lényegesek, — lényegesek ugyan meghatározott különösségük, de nem magán- és magáért-valóságuk szempontjából: ennek a tintásüvegnek egészen meghatározott különössége, ez a darab papiros, nem lényeges exisztencia —; lényeges csak az általános, a magát fenntartó, a szubsztanciális. Az első az általános ellentét, a további a folytatólagos meghatározás, átformálás, különböző alakítás, — maga is csak sűrítése amaz ellentétnek. Pl. egység és sokaság, s e kettőnek egysége a mennyiség; ez maga is az egység és sokaság alatt van tételezve, — olyan meghatározások, amelyek azután formák: extenzív és intenzív mennyiség. A fény erőssége, mint a megvilágítás intenziója, extenzív, mert nagy felületet világít meg.

Ezzel kezdte Pythagoras. Ezek a meghatározások többnyire számok; a pythagoreusok azonban nem álltak meg itt, hanem, főleg a későbbiek, konkrétabb meghatározásokat adtak nekik. A továbbhaladás szükségszerűségét, bizonyítást nem lehet itt keresni; hiányzik a kettősségnek az egységből való megértése, fejlesztése. Az általános meghatározásokat csak egészen dogmatikus módon lelik föl és állapítják meg; így száraz, folyamat nélküli, nem dialektikus, nyugvó meghatározások.

a) A pythagoreusok azt mondják, az első egyszerű fogalom az *egység;* nem az aritmetikai *egy* — mint abszolút értelemben diszkrét, kizáró, negatív: hanem egység mint folytonosság, pozitivitás, — nem sok egy, ez az egység csak egy. Ez az egészen általános lényeg. Azt mondja továbbá: Minden dolog egy, s „a dolog ez az egy, mert résztvesz az egyben"; s egy dolog végső lényege

[121] I. m. I. 5.: *τὰς τούτων (ἀριθμῶν) ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων* — arra a gondolatra jöttek, hogy a számok elemei egyúttal minden létező valóságnak is elemei.

vagyis magánvaló-létének tiszta szemlélete *egy.*[122] Azaz minden más tekintetben nem magánvaló, hanem vonatkozás másra; a magánvaló-lét csak az önmagával való egyenlő létet jelenti, vagyis maga az önmagával való egyenlőség, a formanélküli. Ez figyelemreméltó vonatkozás. Az egy a száraz, elvont egy; a dolgok sokkal jobban meghatározottak nálánál. Hogyan viszonylik mármost az egészen elvont egy és a dolgok konkrét léte egymáshoz? Az általános meghatározásoknak ezt a viszonyát a konkrétabb egzisztenciákhoz a pythagoreusok az „utánzással" *(μίμησις)* fejezték ki. Ugyanaz a nehézség, amelybe itt ütközünk, megtalálható Platón eszméivel kapcsolatban is. Az eszme a nem (Gattung), vele szemben van a konkrét; a legközelebbi meghatározás természetesen az, hogyan viszonylik a konkrét az általánoshoz; fontos pont. Aristotelés[123] a részvétel *(μέθεξις)* kifejezést Platónnak tulajdonítja, aki vele „cserélte fel" a pythagoreus „utánzás kifejezést". Utánzás képies, gyermeki, kezdetleges kifejezése a viszonynak; részvétel kétségkívül már határozottabb. De Aristotelés joggal mondja, hogy mind a kettő elégtelen: Platón itt nem is fejlesztette tovább a gondolatot, csak más nevet adott neki; „üres szóbeszéd".[124] Utánzás és részvétel nem egyebek, mint más nevek vonatkozás helyett; nevet adni könnyű, más dolog azonban a megértés.

b) A legközelebbi dolog az ellentét. Az egység: azonosság, általánosság; a második a *kettősség (δυάς)*, a különbség, a különös. Ezek a meghatározások még most is érvényesek a filozófiában; Pythagoras tette őket először tudatosakká. A pythagoreusok mindjárt kezdetben nem állhattak meg annál, hogy az 1-et, 2-t, 3-at mondják elveknek; össze kellett velük kapcsolni közelebbi kategóriákat, közelebbi gondolati meghatározásokat. Így fordul elő a kettősségnél az ellentét. Hogy mármost ez az egység hogyan viszonylik a sokasághoz, vagy ez az önmagával való egyenlőség a másléthez, erre nézve különböző fordulatok lehetségesek; s a pythagoreusok különbözőképp fejezték is ki magukat erre nézve, — a formákra nézve, amelyeket ez az első ellentét felvesz. Kettő mindjárt az

[122] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos.* X. 260—261. §.: *οἵ τε ἀριθμοὶ πάντες καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τὸ ἓν πεπτώκασι· καὶ γὰρ ἡ δυὰς μία τις ἐστὶ δυάς, καὶ ἡ τριὰς ἕν τι ἐστί, τριάς· καὶ ἡ δεκὰς, ἓν ἀριθμοῦ κεφάλαιον. ἔνθεν κινηθεὶς ὁ Πυθαγόρας ἀρχὴν ἔφησεν εἶναι τῶν ὄντων τὴν μονάδα, ἧς κατὰ μετοχὴν, ἕκαστον τῶν ὄντων ἓν λέγεται.* — Maguk a számok is mind az egy fogalmába esnek: mert a kettősség is valami egy: kettősség; a hármasság is valami egy: hármasság; s a tizesség is, a legfőbb számbeli egység. Ez arra indította Pythagorast, hogy azt mondta: az egység a dolgok alapja, s a benne való részesség miatt minden létező egynek mondható.

[123] Aristotelés, *Metafizika.* I. 6.

[124] I. m. XIII. 5.

ellentét eggyel szemben. Aristotelés[125] idézi, hogyan fogták föl a pythagoreusok egynek és kettőnek ezt az ellentétét. A szám elemei, egység és kettősség, még nem számok. „A pythagoreusok azt mondották: a szám elemei a páros és páratlan", az ellentét inkább az aritmetikai formában van, — „ez mint a határolt" (vagy a határolás elve)„amaz mint a határolatlan", gondolatok mint a közvetlen számok elemei; „úgyhogy maga az egy mind a kettőből van, belőle pedig a szám", mivel pl. három az három egyes és három egyúttal egy. Mégpedig *egy* olyképpen az elv, hogy maga még nem is szám, azaz nem számosság. Egészen helyesen, mert a számhoz tartozik: *α)* az egység és *β)* a számosság; *γ)* az egyben mind a kettő azonos, az egyben tehát csak negatív értelemben van a számosság. „Az egy" itt „páros és páratlan". Mert ők azt mondják: „Egy hozzáadva a páros hoz, páratlant ad" (2 + 1 = 3), „hozzáadva a páratlanhoz, párost ad" (3 + 1 = 4); — megvan az a tulajdonsága, hogy párost ad, s így magának is párosnak kell lennie.[126] Az egység tehát magánvalósága szerint tartalmazza a megkülönböztetett meghatározásokat. A határolatlan (meghatározatlan) és a határ (a meghatározott) nem más, mint az egység és az egy ellentéte; egy az abszolút diszkréció, azaz a tiszta negatívum, — egység: önmagával való egyenlőség.

Kövessük az abszolút eszmét az első módon: Az ellentét a meghatározatlan kettősség *(ἀόριστος δυάς)*. A *μονάς* vagy *ἑνάς* még nem fejezi ki az egyet mint olyant; ugyanígy a *δυάς* sem még a kettőt mint olyant. Csak egy diász van, s a benne való részvétel által keletkezik valamennyi számlálható szám. Közelebbről Sextus[127] ezt így határozza meg: „Az egység a magával való

[125] I. m. I. 5.: *τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττὸν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός· ἀριθμοὺς δὲ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν* — a szám elemei pedig a páros és páratlan — emez határozott, amaz meg határozatlan. Az egy pedig, amely mind a kettőjükhöz tartozik, páros is, meg páratlan is. A szám ugyanis az egységből ered és számok alkotják, mint mondottuk, az egész mindenséget.

[126] Theon Smyrnaeus, *Mathem.* 5. fej. 30. l. Bullialdi kiad.: *Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ πυθαγορικῷ· τὸ ἓν φασιν ἀμφοτέρων μετέχειν τῆς φύσεως· ἀρτίῳ μὲν γὰρ προστεθὲν περιττὸν ποιεῖ, περιττῷ δὲ ἄρτιον. ὃ οὐκ ἂν ἠδύνατο, εἰ μὴ ἀμφοῖν ταῖν φυσεοῖν μετεῖχε. διὸ καὶ ἀρτιοπέριττον καλεῖσθαι τὸ ἕν.* — Pythagorasról szóló könyvében azt mondja Aristotelés: az egy mind a két elem természetét egybefogja: a párosból, ha hozzáadod az egyet, páratlant csinál, a páratlanból, ha hozzáadod, párosat csinál; ezt nem tehetné meg, ha mind a kettőnek természete nem volna meg benne. Ezért páros-páratlannak nevezik az egyet. (Aristoxenos Stobaiosnál, *Eclogae physicae et ethicae.* 2. fej. 16. l.) Helyesebben: Mivel egy 1/ mint aritmetikai egy, páratlan, 2/ egység, az önmagával egyenlő, általában a szám elve.

[127] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos.* X. 261—262. §.

azonosság szerint gondolva" (*κατ' αὐτότητα ἑαυτῆς νοουμένη*, magánvaló) „egység (*μονάς*). Ha ez mint különböző fűzi magát önmagához" (*ἐπισυντεθεῖσα ἑαυτῇ καθ'ἑτερότητα*, elvont sokaság), „akkor létrejön a meghatározatlan kettősség; mivel a meghatározott vagy egyébként határolt számok közül egyik sem ez a kettősség, valamennyi azonban a benne való részvétel által ismerhető meg, mint ahogy a monászról mondották. Eszerint a dolgoknak két elvük van", az istenek: „az első monász, amelyben való részvétel által monász minden szám-monász; éppígy a meghatározatlan diász, amelyben való részvétel által kettősség valamennyi meghatározott kettősség." Kiviláglik ebből: *α)* hogy a kettősség éppúgy a lényeg mozzanataként vagy mint fogalom általános; *β)* az ellentétben, ha ezt más meghatározásokkal gondoljuk, vagy az egység vagy a kettősség mint a forma és a matéria gondolható — s mind a kettő előfordul a pythagoreusoknál. *αα)* Az egység az önmagával egyenlő, a forma nélküli; a kettősség azonban az egyenlőtlen, alája esik a kettéválás vagy forma. A diászról azt mondják, hogy a benne való részvétel által minden meghatározott, határolt lesz; eszerint a kettősség a meghatározott, a határolt, a sok. Más ismertetésekben azonban ez fordítva van. *ββ)* Ha ellenben a formát egyszerűnek vesszük — tevékenység abszolút forma —: akkor az egy a forma, a tevékeny, meghatározó, a kettősség pedig, mint a sokaság lehetősége, nem tételezett sokaság (így mint egyszerű gondolat, megkülönbözetlen) a matéria;[128] a kettősség pedig az első egység helyébe lép. Aristotelés szerint ez Platón tanítása. Aristotelés[129] Platónnak tulajdonítja, hogy diászt tette meg a meghatározatlannak, az egyet pedig a meghatározottnak; azonban nem arról van itt szó, amit mi határon értünk, hanem a határolóról. Az egynek különböző jelentései vannak: egység (*ἄπειρον*) és szubjektivitás. A szubjektivitásnak, egyéniségnek elve persze magasabb, mint a meghatározatlan, a végtelen; ez azonban a meghatározás nélküli, az elvont — az alany, a *νοῦς* a meghatározó, a forma. Platón tehát eszerint a végtelent, meghatározatlant megtette a kettősségnek; a diászt ennélfogva a pythagoreusok a meghatározatlan diásznak nevezték.

Ennek az ellentétnek további meghatározása, amelyben eltértek egymástól a pythagoreusok, a kategóriák tökéletlen kezdetét mutatja; annak azonban, hogy az ellentétet az abszolútum egyik

[128] Fabricius, *Ad Sext. Empir. Hyp. Pyrrh.* III. 18. fej. 153. §.

[129] Aristotelés, *Metafizika.* I. 6.: *τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι — τοῦτ' ἴδιον* — Sajátos vonása azonban, hogy a határozatlan mint egység helyett kettős tényezőt vesz fel.

lényeges mozzanatának veszik, a pythagoreusoknál van az eredete. Korán állítottak föl, mint később Aristotelés, egy kategóriatáblázatot (ezért szemére vetették Aristotelésnek, hogy tőlük vette gondolati meghatározásait) — továbbá meghatározták az elvont és egyszerű fogalmakat, noha persze meg nem felelő módon; — összekeverése a képzet és a fogalom ellentéteinek, a mozgás további dedukciója vagy rendszere nélkül. Aristotelés[130] ezeket a meghatározásokat vagy magának Pythagorasnak, vagy Alkmaiónnak is tulajdonítja. „aki még megélte Pythagorast"; úgyhogy „ő a pythagoreusoktól, vagy ezek ő tőle vették át". Tíz ilyen ellentétet említenek (tíz a pythagoreusoknál szintén jelentős szám), rájuk vezethető vissza minden dolog.

1. Határ és végtelen
2. Páratlan és páros
3. Egység és sokaság
4. Jobb és bal
5. Hímnemű és nőnemű
6. Nyugvó és mozgó
7. Egyenes és görbe
8. Világosság és sötétség
9. Jó és gonosz
10. Négyzet és parallelogramma.

Kísérlet ez a spekulatív filozófia eszméjének további kialakítására önmagában, fogalmakban. De ez a kísérlet, úgy látszik, nem jutott tovább, mint *α)* e vegyes megoldásig, *β)* a puszta felsorolásig. Nagyon fontos, hogy előbb (mint Aristotelés tette) csak összegyűjtsék az általános gondolati meghatározásokat. Nyers kezdete ez az ellentétek közelebbi meghatározásának; rend nélkül, elmésség nélkül való, hasonló az elvek és szubsztanciák hindu felsorolásához.

E meghatározások továbbfejlesztését Sextusnál találjuk. Szól a későbbi pythagoreusoknak egy expozíciója ellen. Ez a pythagoreus meghatározásoknak igen jó, fejlettebb kifejtése, amely mélyebb átgondoltságot mutat. „Hogy ama két elv az egésznek *(τῶν ὅλων)* elvei" — hogy az általános meghatározásokat arra az egyszerű meghatározásra kell visszavezetni, amely számokban van kifejezve (az egységre és kettősségre) — „azt többféle módon mutatják a pythagoreusok."[131] Ennek az expozíciónak a menete a következő: előbb magáról a dologról szól, aztán fűz hozzá reflexiókat.

Először. „Háromféle módja (alapmeghatározása) van a dolgoknak *(τῶν γὰρ ὄντων τὰ μὲν νοεῖται)*: először a különbözőség szerint, másodszor az ellentét szerint, harmadszor a viszony szerint." Ez már fejlettebb reflexióra vall. Közelebbről e három formát így magyarázza: *α)* „Amit a puszta különbözőség szerint tekintünk, azt önmagában tekintjük; ezek az alanyok, mindegyik magára vonatkozik: így ló, növény, föld, levegő, víz, tűz. Elkülönülten

[130] I. m. I. 5.
[131] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*. X. 262. §.

(ἀπολύτως), nem másra való vonatkozásban gondoljuk"; ez az azonosságnak, önállóságnak meghatározása. *β)* „Az ellentét szerint az egyiket teljességgel a másikkal ellentétben határozzuk meg: pl. jó és gonosz, igazságos és igazságtalan, szent és szentségtelen, nyugalom és mozgás stb. *γ)* A viszony szerint *(πρός τι)* van az a tárgy, amely" mint önálló a maga ellentétességében egyúttal „másra való" közömbös „vonatkozása szerint van meghatározva" *(τὰ κατὰ τὴν ὡς πρὸς ἕτερον σχέσιν νοούμενα*, mint relatív); „mint jobb és bal, fent és lent, a kétszeres és a fél. Az egyiket csak a másikból értjük meg — a balt csak úgy tudom elképzelni, hogy egyúttal a jobbot is elképzelem" —, de mindegyiket magában tételezve.[132]

„A viszonynak az ellentéttől való különbsége a következő: *α)* Az ellentétben az egyiknek keletkezése a másiknak megszűnése és megfordítva. Ha megszűnik a mozgás, keletkezik a nyugalom; ha keletkezik a mozgás, megszűnik a nyugalom. Ha megszűnik az egészség, keletkezik a betegség, és megfordítva;" azaz ha megszűnik egy ellentétes mint ellentétes, — ez ellentétének tételezése. „Ezzel szemben a viszonyban álló két dolog egyszerre kezdődik és egyszerre szűnik meg. Ha megszűnik a jobb, megszűnik a bal is"; ha van az egyik, van a másik is. A kétszeres egyszerre van azzal, ami a fele; „a kétszeres megszűnik, ha elpusztul a fél." Ami itt megszűnt, nemcsak mint ellentétes van, hanem mint létező is; de a lét osztatlan, közömbösség, elem. *β)* „Egy második különbség a következő: Ami ellentétben áll, annak nincs közepe; pl. betegség és egészség, élet és halál", gonosz és jó, „nyugalom és mozgás között nincs harmadik. Ezzel szemben annak, ami viszonyban áll, van közepe: a nagyobb és a kisebb között ugyanis az egyenlő, a túl nagy és a túl kicsiny között az elégséges (kielégítő) a közép".[133] A tisztán ellentétes a nullán keresztül megy át ellentétébe, közvetlen szélsők ellenben fennállnak egy harmadikban; a tisztán ellentétesnek realitása a középben, az egységben van, — de akkor már nem mint ellentétesnek. Ez a fejtegetés olyan általános logikai meghatározásokat mutat, amelyek most és mindig a legnagyobb fontosságúak; figyelemmel van az egészen általános meghatározásokra, amelyek minden képzetnek, minden létezőnek mozzanatai. Ezeknek az ellentéteknek természetét itt még nem vizsgálják ugyan tüzetesebben, de fontos, hogy tudatossá teszik őket.

Másodszor. „Mivel mármost ez a három nem van, az alanyok és a kétszeres ellentét: azért mindegyik fölött egy nemnek kell lennie *(τούτων ἐπάνω γένος)*, amely az első, mert a nem a fajok

[132] I. m. X. 263—265. §.
[133] I. m. 266—268. §.

előtt van *(προϋπάρχει τῶν ὑπ' αὐτὸ τεταγμένων εἰδῶν)*"; a nem az uralkodó, az általános. „Ha megszűnik az általános, megszűnik a faj is, ellenben a faj megszűntével nem szűnik meg a nem; mert a faj függ a nemtől *(ἤρτηται ἐξ ἐκείνου)*, de nem megfordítva. *α)* A legfőbb nemként *(τὸ ἐπαναβεβηκός*, transcendens) a legáltalánosabbként, vagyis lényegeként „annak, amit mint önmagában valót tekintenek" (az alanyok, a különbözők legfőbb nemeként) „a pythagoreusok az egyet tételezték" *(τὸ ἕν)*. Ez tulajdonképp nem más, mint a fogalmi meghatározások számokba áttéve. *β)* „Ami az ellentétben áll, annak neme, úgy mondják, az egyenlő és az egyenlőtlen *(τὸ ἴσον καὶ τὸ ἄνισον)*. A nyugalom az egyenlő, mert nem képes a többre vagy kevesebbre; a mozgás pedig az egyenlőtlen. Így ami a természet szerint van, önmagával egyenlő — csúcs, amely nem fokozható *(ἀκρότης γὰρ ἦν ἀνεπίτατος)*: ami vele ellenkezik, egyenlőtlen; az egészség az egyenlő, a betegség az egyenlőtlen. *γ)* Annak neme, ami a közömbös viszonyban van, a felesleg és hiány *(ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις)*, a több vagy kevesebb;" mennyiségi különbség, mint ahogy *δ)* minőségi különbség.[134]

Harmadszor a két ellentét. „Ez a három neme annak, ami magában van, ami ellentétben van és ami viszonyban van, maga is kell, hogy újra" még egyszerűbb, magasabb „nemek" (gondolati meghatározások) „alá essék. Az egyenlőség az egység meghatározására vezethető vissza"; az alanyok neme már önmagában az. „Az egyenlőtlenség azonban a feleslegben és hiányban áll, ez a kettő pedig a meghatározatlan diász alá esik"; ők a meghatározatlan ellentét, az ellentét általában. Mindenekelőtt úgy látszik, hogy két elv van, egység és kettősség; az ellentét azonban, a sokaság az egyszerű, — tiszta tevékenység, a negatív vagy a határ egyszerű. A határozatlan diász: nem tételezett ellentét, tiszta tevékenység általában. „Mindezekből a viszonyokból ered tehát az első egység és a meghatározatlan kettősség." A pythagoreusok azt mondták, úgy találjuk, hogy ezek a dolgoknak általános módjai. „Ezekből jön létre először az egy mint szám és a kettő mint szám; az első monászból az egy, a monászból és a meghatározatlan diászból a kettő: mert az egy kétszer véve kettő". Ilyképpen itt az 1-et, 2-t, 3-at stb. mint alárendeltet tételezik. „Így keletkezik a többi szám azáltal, hogy a monász tovább mozog *(τοῦ ἑνὸς ἀεὶ περιπατοῦντος)*, és a meghatározatlan diász a kettőt hozza létre." A minőségi ellentétnek ez az átmenete a mennyiségi ellentétbe nem világos. „Ennélfogva ezek között az elvek között a monász a tevékeny elv" — forma, mint fent (179. l.); „a diász pedig a szenvedő

[134] I. m. 269—273. §.

matéria. És ahogyan a számokat származtatják belőlük, úgy a világ rendszerét is és azt, ami a világban van."[135] Ezeknek a meghatározásoknak természete épp az átmenet, a mozgás. Fejlettebb reflexió, hogy az általános gondolatmeghatározásokat összekapcsolják az 1-gyel, 2-vel, 3-mal és ezeket alárendelik mint számokat, s ezzel szemben az általános nemet elsővé teszik.

Mielőtt e számok további követéséről említenék valamit, meg kell jegyezni, hogy azok, így elképzelve, tiszta fogalmak : egység, kettősség és az egy ellentéte mint határ, a meghatározatlan kettősség ; — általános fogalmak, amelyek lényegesek csupán az ellentétesre való vonatkozás által, vagy amelyekben a meghatározottság mint a lényeges van. Számoknál mint számoknál három csak három ugyan ; de úgy van tételezve, hogy közömbös, megállunk-e ennél a meghatározásnál, vagy továbbmegyünk-e. Egység és diász maguk is egy ; mert diász mint kettősség, sokaság egyszerű. Látjuk : *α)* a differens vagy minőségi ellentétet, a monász (hermafrodita) szétválását önmaga és a kettősség, az egység és a tiszta sokaság ellentétére, — ez abszolút ellentét, amelyben az egyik megszűnteti a másikat s egyúttal ebben az ellentétben van a lényege ; s *β)* a mennyiségi ellentétet, a fennállónak közömbösségét ; *γ) αα)* ennek individuális egységét, az alanyt, *ββ)* általános egységét. A mennyiségi különbség alá esik a közömbös dolgoknak vagy a magáértvalóknak sokasága ; legtisztább meghatározottságuk vagy meghatározott lényegük a szám. A szervetlen dolgok lényeges meghatározottsága a fajsúly ; növényeknek, állatoknak egyszerű meghatározottságuk van számok által. Az abszolút egyszerű lényeg kettéválik egységre és sokaságra, a differens ellentétre, amely egyszerre fennáll, léte van, mint ahogy a tiszta differencia a negativitás ; s visszatérése önmagába éppúgy a negatív egység, az egyéni szubjektum, s az általános vagy pozitív, s mind a kettő egység.

Ez valójában az abszolút lényegnek tiszta spekulatív eszméje, ez a mozgás ; Platónnál sem más az eszme. A spekulatív itt mint spekulatív lép fel. Aki nem ismeri a spekulatívat, nem gondolja, hogy ilyen egyszerű fogalmak megjelölésével az abszolút lényeget mondják ki. Egy, sok, egyenlő, egyenlőtlen, több, kevesebb : triviális, üres, száraz mozzanatok. Hogy viszonyaikban az abszolút lényeg, mind a természeti, mind a szellemi világ gazdagsága és szervezettsége foglaltatik, ezt nem látja az, aki a képzethez szokottan az érzéki lényegről nem ment vissza a gondolathoz : — Hogy ezzel istent mondották ki spekulatív értelemben, a legfenségesebbet ezekben a közönséges szavakban, a legmélyebbet ezekben az ismert,

[135] I. m. 274—277. §.

a felszínen fekvő kifejezésekben, a leggazdagabbat ezeknek az elvonásoknak szegénységében.

Mindenekelőtt ellentétben a közönséges realitással, általában pedig a nemmel, az általánossal minden realitásban épp ez a kettősség, a konstrukció, az egyszerű lényeg sokasága, ellentéte és ennek fennállása, — mennyiségi különbség. Ez az eszme tehát önmagában bírja a realitást ; lényeges, egyszerű fogalma a realitásnak, — felemelése a gondolatba, de nem mint menekülés a reálisból, hanem magát a reálist fejezve ki a maga lényegében. Az ész fejezi itt ki lényegét ; az abszolút realitás pedig közvetlenül maga az egység.

Főleg erre a realitásra vonatkozóan tért el a nem spekulatív módon gondolkodók véleménye messzire egymástól ; vagy : hogyan viszonylanak a számok a közönséges realitáshoz? Velük az történt, ami a platonikus eszmékkel, amelyek egészen közel állnak ezekhez a számokhoz, vagy helyesebben, tiszta fogalmakhoz. A következő kérdés ugyanis ez : „Hol vannak a számok? El vannak választva a tér által, magukban lakva az eszmék egében? A számok nem közvetlenül maguk a dolgok ; mert egy dolog, egy szubsztancia mégis valami más, mint egy szám, — egy test nem is hasonlít hozzá." *α)* A pythagoreusok nem is értették rajta teszem azt, amit ősképeken értünk,[136] mintha a dolgok eszméi, törvényei és viszonyai egy teremtő értelemben volnának meg, mint egy tudat gondolatai, mint eszmék az isteni értelemben, elválasztva a dolgoktól, mint egy művész gondolatai a művétől ; *β)* még sokkal kevésbé értettek rajtuk gondolatokat a mi tudatunkban, hiszen mi teljességgel ellentétes magyarázatokat adunk a dolgok tulajdonságairól, valami szubjektívat, ami csak gondolatunkban van így : — hanem határozottan a létezőnek reális szubsztanciáját gondolták, úgyhogy minden, útunkba akadó létező lényegileg csak az, léte abban van, *α)* hogy *egy*, *β)* hogy magán hordja a monászt és a diászt, valamint ellentétüket és vonatkozásukat ; minden dolog ilyen, s léte épp az, hogy ilyen.

Aristotelés[137] kifejezetten mondja, „a pythagoreusok sajátja, hogy a határolt és a végtelen és az egy nem más természetek",

[136] Aristotelés nagyon helyesen mondja azokkal szemben, akik az eszméket mint ősképeket ábrázolják (*Metafizika*. I. 9.) : *τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον:* — Viszont az a mondás, hogy az ideák minták és hogy az érzéki tárgyak részesülnek bennük, csupa üres szólás és költői metafóra. Mert mi az a létrehozható dolog, amelyik hatásában az ideákhoz igazodik?

[137] I. m. I. 5. : *οἱ δὲ Πυθαγορεῖοι δύο μὲν τὰς ἀρχὰς ... εἰρήκασι, ... τοσοῦτον δὲ προεπέθεσαν, ὅ καὶ ἴδιον αὐτῶν ἐστὶν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἓν οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾠήθησαν εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ ἢ γῆν ἢ τι τοιοῦτον*

amelyekből a dolgok létrejönnek, keletkeznek és amelyekbe visszatérnek — ugyanis nem adtak nekik más realitást, mint a dolgoknak, „mint tűz stb.: hanem az olyanokat, mint a végtelen és az egy, mint maguknak a dolgoknak szubsztanciáját tekintették, amelyekről állítmányként kimondják; a szám pedig mindennek lényege"... „A számokat nem különítik el a dolgoktól; hanem maguknak a dolgoknak tekintik őket."[138]... „A szám a dolgok elve *(ἀρχή)* és anyaga *(ὕλη)*, valamint tulajdonságai és erői",[139] — tehát a gondolat, a szubsztancia, vagy a dolog, ahogy a gondolat lényegében van.

Ezeket az elvont meghatározásokat azután konkrétabban határozták meg — főleg a későbbiek, Jamblichus, Porphyrios, Nikomachos istenről való spekulációikban — vallási képzetek által (Aritmetikai Theologumena). Igyekeztek emelni a népvallás meghatározásait azzal, hogy ilyen gondolati meghatározásokat helyeztek beléjük. Monászon nem értettek mást, mint istent, istennek nevezik, a szellemnek, a hermafroditának (mert mind a két meghatározást tartalmazza, mind a párost, mind a páratlant), a szubsztanciának is, az észnek is, a káosznak (mert meghatározatlan), Tartarosnak, Jupiternek, formának. Éppígy nevezték a diászt ilyen nevekkel: a matéria, azután az egyenlőtlennek elve, a harc, a létrehozó, Isis stb.

c) Főleg a *triász* volt azután igen fontos szám. Az a szám, amelyben a monász eljutott realitásához, befejezéséhez. A monász továbbhalad a diászon keresztül, s ezzel a meghatározatlan sokkal ismét egységbe kapcsolódva, alkotja a triászt. Egység és sokaság a legrosszabb módon van meg a triászban mint külsőleges összetétel. Bármily elvontan fogják is azt itt föl, mégis nagyon fontos meghatározás. A triászt tartják akkor általában az első tökéletesnek. Aristotelés azt mondja róla:[140] „A testinek a hármon kívül nincs több mennyisége" — (azaz dimenziója, minőségileg szükségszerű mennyisége, meg van határozva a három dimenzió által); — „ezért is mondják a pythagoreusok, hogy a mindenség és minden

---

ἕτερον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων, ὧν κατηγοροῦνται. διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων. — A pythagoreusok pedig ugyanazon a módon kettőnek látják az alkotó elvek számát, de még hozzátesznek annyit, — s ez az ő sajátos vonásuk, — hogy a határoltat és határolatlant meg az egyet nem tartják különböző természeti valóknak, amilyen pl. a tűz, vagy a föld vagy más efféle, hanem azt mondják, hogy maga a határolatlan és maga az egység a lényege azoknak, amiknek állítmányai. Éppen ezért minden dolognak a szubsztanciája a szám.

[138] I. m. I. 6.

[139] I. m. I. 5.

[140] Aristotelés, *De coelo*. I. 1.

a hármasság által van meghatározva" (van abszolút formája *τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται*). „Mert vége, közepe és kezdete van az egész számának; ez pedig a triász." Mindent alája hozni, felületes dolog, mint a sémák az újabb természetfilozófiában. „Ezért is a természetből átvéve ezt a törvényt (meghatározást), felhasználjuk az istentiszteletben", az istenek megszólításában; úgyhogy azt hisszük, csak akkor szólítottuk meg teljesen az isteneket, ha háromszor kiáltottunk hozzájuk imában — háromszor szent. A kettőről azt mondjuk: mind a kettő, de nem azt, hogy minden *(πάντας δ'οὐ λέγομεν)*; csak a háromról mondjuk: minden. Ami a három által van meghatározva, az az egész" (vagy minden, *πᾶν*). Csak ez a totalitás. „Ami háromszorosan van megosztva, az tökéletesen van megosztva *(τριχῇ δὲ ὂν διαιρετὸν, πάντῃ διαιρετόν)*: némely dolog csak egyben van" (elvont azonosság) „más csak kettőben" (csak ellentét). „ez azonban egészen". Vagyis a tökéletes a hármasság: folytonos, önmagával egyenlő; egyenlőtlenül osztható, az ellentét benne van; s ennek egysége, e különbség totalitása; mint a szám általában, de a hármasságon ez valóságos. A triász mély forma.

Érthető mármost, hogy a keresztények ebben a hármasságban keresték és találták meg Szentháromságukat. Felszínesen ezt zokon vették tőlük, — mintha ama Szentháromság észfeletti, titok volna, tehát majd nagyon is magas, mint a régieknél, majd nagyon is ízetlen —, egyik vagy másik okból nem akarták közelebb hozni az észhez. Ha van értelem ebben a Szentháromságban, nekünk azt meg kell értenünk. Rosszúl állnánk, ha nem volna értelem olyasvalamiben, ami két évezred óta a keresztények legszentebb képzete volt: ha túlságosan szent volna ahhoz, hogysem lealacsonyítsák, — vagy már egészen elvetették volna, úgyhogy a jó modor ellen való értelmet keresni benne. Ennek a hármasságnak csakis fogalmáról lehet szó, nem egy atyának, fiúnak képzetéről; természetes viszonyok nem érdekelnek bennünket.

Hogy mármost mi ez a hármasság, azt egészen határozottan kimondotta Aristotelés; ami tökéletes vagy aminek realitása van, annak megvan ez a hármassága: kezdet, közép és vég. Az elv az egyszerű; a közép a mássá-levése (diász, ellentét); az egység (szellem), a vég: máslétének visszatérése ebbe az egységbe. Minden dolog *α)* lét, egyszerű; *β)* különbözőség, sokféleség; *γ)* a kettőnek egysége, egység a máslétében. Ha elvesszük ezt a hármasságát, megsemmisítjük, gondolati dolgot, absztrakciót csinálunk belőle.

d) A három után következik a *tetrász*. A négynek azért volt ez a magas méltósága a pythagoreusoknál, mert triász, de fejlettebb módon. Hogy a tetrászt ennek a bevégzettségnek vették, általában

felületes; ezzel a négy elemre emlékeztet, a kémiai elemekre, a négy világtájra (a természetben a négyesség általános); éppoly híres most is. Mint szám a diász befejezése, a magában visszatérő egység, a diásznak, a magát hatványozó ellentétnek létrehozása, amely önmagával való egyenlőséget ad. A kettősség, amely csak maga határozza meg magát, a kettősség önmagával egyenlősítve (azaz önmagával megszorozva), önmagával egységbe helyezve: a négyesség, kettőnek négyzete. A triászhoz viszonyítva — ez benne foglaltatik. A triász *α)* egység, *β)* máslét, és *γ)* ezek egysége. Más, negatív, pont, határ csak egy mozzanatnak számít; de realitása a kettő — a különbség, mint tételezett, a kettő, egy kétszeres. A harmadik a monász és a két különbség egysége; ha ezt megszámláljuk, ez már négy. Tehát a négy a hármasságon van.

Határozottabban fogták föl a tetrászt mint *tetraktiszt*, mint a hatékony, tevékeny négyet (*τέτταρα ἄγω*-ból); s ez utóbb a leghíresebb szám lett a későbbi pythagoreusoknál. Az eredetileg pythagoreus Empedoklés egy költeményének töredékéből kitűnik, mily nagy volt ennek a tetraktisznak a tekintélye:*

„... *Ha ezt megteszed,*
Ez az isteni erény ösvényére vezet majd téged;
Esküszöm arra,[141] *ki szellemünknek a tetraktiszt adta,*
Amely az örök természet forrását és gyökereit rejti magában."

e) Innen a pythagoreusok mindjárt áttérnek a tízre, ennek a tetrásznak egy másik formájára. Ahogyan a négy a befejezett három, úgy ismét ez a négyesség befejezve, kifejtve — valamennyi mozzanatát reális különbségnek, mindegyik mozzanatot egész számnak véve (különben mindegyik csak egy) — a *dekász*, a reális tetrász. „Tetraktisznak nevezik azt a tökéletes számot, amely a négy első számot magában foglalja; $1 + 2 + 3 + 4 = 10$." A realitás azonban, amelyből e meghatározásokat veszik, csak a számnak külsőleges, felszínes realitása, nem fogalom. A négyben csak négy egység van; — nagy gondolat, hogy nem mint *egyet* tételezik őket. „Ez hát mint szám ismét a legtökéletesebb." A tetraktisz inkább eszme, mint szám. „Ha eljutottunk a tízhez, ezt ismét egységnek tekintjük, s előlről kezdjük. A tetraktisz, úgy mondják, magában rejti az örök természet forrását és gyökereit, mert az

* *Gnomicorum Poetarum opera.* I. köt. *Pythagoreorum aureum carmen.* Glandorf kiad.: I. töredék, 45—48. vers; Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos.* IV. 2. §. és Fabricius ad. h. l. (Empedoklés és általában a Sókratés előtti filozófusok töredékeit ma legjobban e műből ismerhetjük meg: H. Diels—W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker.*[5] *Sz. S.*)

[141] Pythagorasra.

univerzumnak, a szelleminek és testinek logosa."[142] Egy későbbi, Proklos, egy pythagoreus himnuszból idézi: „Az isteni szám továbbmegy *(πρόεισι*, fent *περιπατεῖται)*.

Míg a monásznak meg nem szentségtelenített szentélyéből
Az isteni tetrászhoz el nem jut, amely mindennek anyját
Szüli, kiben minden fogant, ősi határa mindennek,
Megfordíthatatlan, lankadatlan; szent dekásznak hívják,"[143]

A számok további haladása nem kielégítő. Amit a többi számról találnak, határozatlanabb, s a fogalom elvész bennük. Ötig talán még van a számokban gondolat, de hattól kezdve csupa önkényes meghatározás.

2. Ezt az egyszerű eszmét és benne az egyszerű realitást azonban tovább kell fejleszteni, hogy az összetettebb, kifejtettebb realitáshoz jussunk. Hogyan viselkedtek mármost a pythagoreusok, amikor az elvontan logikai meghatározásokból átmentek olyan formákhoz, amelyek *számok* konkrét *alkalmazását* jelentik? A konkrét tárgyaknak számok által való meghatározásai, amelyeket a pythagoreusok adtak, a térbelinek és zeneinek körében még közelebbi vonatkozást mutatnak; de a természet és a szellem konkrétabb tárgyainak körében valami tisztán formálissá és üressé lesznek.

a) Hogy a pythagoreusok hogyan „konstruálták meg számokból a világorganizmust", ezt Sextus[144] a *térbeli* viszonyokon példázza, s itt persze boldogulni lehet ezekkel az eszmei elvekkel. Itt azután könnyű dolog elvont térmeghatározásokkal élni; a számok csakugyan a térnek tökéletes meghatározásai. Ha ugyanis a térrel kapcsolatban a ponttal, az üresnek első negációjával kezdjük: akkor „a pont megfelel az egységnek; oszthatatlan *(ἀδιαίρετον)* és a vonalak elve, mint ahogyan az egység a számoké. Míg a pont monászként viselkedik, a vonal a diászt fejezi ki; mert mind a kettőt az átmenet érteti meg *(κατὰ μετάβασιν νοεῖται)*, — a vonal két pontnak tiszta vonatkozása s nincs szélessége. A sík a hármasságból ered. A szilárd alak pedig, a test a négyességhez *(τετράς)* tartozik, s benne három kiterjedés van tételezve. Mások azt mondják, a test *egy* pontból áll *(συνίστασθαι)*" (azaz lényege

[142] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*. IV. 3. §.; VII. 94—95. §.
[143] Fabricius, *Ad Sext. Empir. Adv. math.* IV. 3. §.
Μονάδος ἐκ κενθμῶνος ἀκηράτου ἕς τ' ἂν ἵκηται
Τετράδ' ἐπὶ ζαθέην, ἥ δὴ τέκε μητέρα πάντων
Πανδοχέα, πρέσβειαν, ὅρον περὶ πᾶσι τιθεῖσαν.
Ἄτροπον, ἀκάματον, δεκάδα, κλείουσι μὶν ἀγνήν.
[144] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*. X. 277—283. §.

egy pont); „mert a folyó pont alkotja a vonalat, a folyó vonal a síkot, a folyó sík pedig a testet. Az előbbiektől abban különböznek, hogy amazok e őször származtatják a számokat a monászból és a meghatározatlan diászból, azután a számokból a pontokat, vonalakat, síkokat és testi alakzatokat; emezek pedig *egy* pontból építenek fel minden egyebet." Amazoknak a különbség a tételezett ellentét, a tételezett forma, mint kettősség; emezeké a forma mint tevékenység. „A testi tehát a számok vezetése alatt *(ἡγουμένων τῶν ἀριθμῶν)* alakul, belőlük pedig alakulnak a meghatározott testek, víz, levegő, tűz s általában az egész világegyetem, amely a harmónia szerint alakult *(διοικεῖσθαι)*, — oly harmónia szerint, amely újra csakis számviszonyokban áll; ezek hozzák létre az abszolút harmónia különböző összecsengéseit" *(ἐν οἷς οἱ λόγοι εἰσὶ τῶν συστατικῶν τῆς τελείου ἁρμονίας συμφωνιῶν)*.

Erről meg kell jegyezni, hogy a továbbhaladás a ponttól a valóságos térhez (a reális térhez, mert vonalak, síkok csak mozzanatok, elvonások) egyúttal a térbetöltést jelenti. Mert *egy* a lényeg, szubsztancia, anyag;[145] csak a tér és a betöltött tér között áll fenn különbség. A konstrukció egyszerűen folytatódik is; mozgás vagy vonatkozás. A vonal fogalma a pont tiszta vonatkozása; a pont a tiszta *egy*, — az egy mint tiszta tevékenység, tiszta vonatkozás: vonal. Éppígy a sík: a vonal vonatkozása, önmagának önmagával való szorzása, létrehozás, tevékenykedés, folytonosság, általánosság; s ugyanígy a testi tér. Inkább a történés formájában van kifejtve: mozgás vagy külsőleges konstrukció. De ez még hagyján; ellenben az átmenet a térbetöltéstől általában a meghatározott térbetöltéshez: vízhez, földhöz stb. — ez más dolog és már nehezebb. Helyesebben, ezt az átmenetet meg sem csinálták a pythagoreusok, hanem magának a világegyetemnek van meg náluk ez a spekulatív, egyszerű formája: hogy ti. mint számviszonyok rendszerét mutatják be. Ezzel azonban a fizikai még nincs meghatározva.

b) Egy másik terület, ahol a számok által való meghatározottság felmutatható mint a lényeg, a *zenei* viszonyok; itt kiváltképpen a szám a meghatározó tényező. A különbségek itt számok különböző viszonyainak mutatkoznak; s ez az egyetlen mód a zeneinek meghatározására. A hangoknak egymáshoz való viszonya mennyiségi különbségeken alapszik, amelyek harmóniát alkothat-

[145] Aristotelés, *Metafizika*. I. 8.: — *ἐξ ὧν ὑποτίθενται καὶ λέγουσιν, οὐδὲν μᾶλλον περὶ τῶν μαθηματικῶν λέγουσι σωμάτων ἢ περὶ τῶν αἰσθητῶν* — aminek alapján alakítják meg feltevésüket és állításaikat, az nem szolgál inkább alapul matematikai fejtegetéseiknek, mint az érzékelhetőkre vonatkozóknak.

nak, míg mások diszharmóniát alkotnak. A pythagoreusok ennélfogva a zenét mint lélekirányító, nevelő tényezőt kezelték.[146] Pythagoras volt az első, aki belátta, hogy a zenei viszonyok, ezek a hallható különbségek, matematikailag meghatározhatók, — hogy összhang és összhangtalanság hallása matematikai összehasonlítás. A szubjektív, a hallásban egyszerű érzést, amely azonban magánvalósága szerint bizonyos viszonyon alapszik, Pythagoras az értelemnek igényelte és biztos meghatározással meghódította számára. Neki tulajdonítják a harmónia alaphangjainak felfedezését, amelyek a legegyszerűbb számviszonyokon alapszanak. Azt beszélik,[147] Pythagoras elment egy kovácsműhely előtt s a kalapácsütések különös összecsengése felkeltette figyelmét. Összehasonlította azután ezeknek a kalapácsoknak, amelyek bizonyos összhangot adtak, nehézségi viszonyát s ebből matematikailag meghatározta a hangok viszonyát ; végül pedig ezt alkalmazta húrokon végzett kísérleteiben. Mindenekelőtt ezek a viszonyok kínálkoztak : oktáv, kvint és kvart. Ismert dolog, hogy egy húrnak a hangja (vagy ami ezzel egyenlő, egy levegőoszlopé a fúvóhangszerek egy csövében) három körülménytől függ : a húr hosszúságától, vastagságától és feszültsége fokától. Ha mármost két húr egyenlően vastag és egyenlően hosszú, akkor a feszültségi különbség hozza létre a hang különbségét. Így csak feszültségüket hasonlítjuk össze ; ezt pedig egy súllyal mérhetjük, amelyet ráfüggesztünk és amely által megfeszül. Pythagoras azt találta, ha az egyik húrt egy tizenkét fontos súllyal, a másikat hat fonttal terhelik (*λόγος διπλάσιος*, 1 : 2), ez az oktáv zenei összhangját *(διὰ πασῶν)* adja ; a 8 : 12 vagy 2 : 3 arány *(λόγος ἡμιόλιος)* a kvint összhangját *(διὰ πέντε)* ; a 9 : 12 vagy 3 : 4 arány *(λόγος ἐπίτριτος)* a kvartot *(διὰ τεσσάρων)*.[148] A rezgéseknek egyenlő időkben különböző száma határozza meg a hang magasságát és mélységét ; ez a szám arányos a súllyal, ha vastagság és hosszúság egyenlők. Az első arányban az erősebben megfeszített húr még egyszer annyi rezgést végez, mint a másik ; a másodikban három rezgést, mialatt a másik kettőt s így tovább. Itt a szám határozza meg igazán a különbséget. A hang csak rezgés, mozgás. Vannak ugyan minőségi különbségek is — pl. a fém és a bélhúrok hangja között, az emberi hang és a fúvóhangszerek hangja között ; de egy hangszer hangjainak egymáshoz való tulajdonképpeni zenei viszonya, — az, amin a harmónia nyugszik —, számok viszonya. A hang nem egyéb,

[146] Porphyrius, *De vita Pythagorae*. 30. §.
[147] Jamblichus, *De vita Pythagorae*. XXVI. fej. 115. §.
[148] Sextus Empiricus, *Hypotyposes Pyrrhoneae*. III. 18, 155. §., *Adversus mathematicos*. IV. 6—7. §. ; VII. 95—97. §. ; X. 283. §.

mint egy test rezgése, — tér és idő által való meghatározás ; itt nem lehetséges a különbségnek más meghatározása, csak a számé, a rezgések száma bizonyos időben. Sehol sincs a számok által való meghatározás jobban a helyén, mint itt.

Innen kiindulva a pythagoreusok részletesebb zeneelméleti fejtegetésekbe bocsátkoztak, de ezekben nem követjük őket. A továbbhaladás *a priori* törvénye és a mozgás szükségszerűsége a számviszonyokban olyasmi, ami egészen a homályban van, itt pedig zavaros fejek űzhetik játékukat, mivel fogalmakra való célzások, egymás között való felszínes egybehangzások mindenütt kínálkoznak, de újra el is tűnnek.

Ami a világegyetemnek mint számrendszernek további kialakítását illeti, itt feltárul egész terjedelmében a pythagoreusok gondolatainak zavarossága és szánalmassága. Kimondhatatlan, mennyit fáradoztak azon, hogy egyrészt filozófiai gondolatokat egy számrendszerben fejezzenek ki, másrészt, hogy megértsék a másoktól származó készen talált kifejezéseket s hogy minden lehetséges értelmet helyezzenek beléjük ; — ízetlen, felszínes vonatkozások, ha elválnak a fogalomtól. A régibb pythagoreusokról azonban ezekre nézve csak a fő mozzanatokat ismerjük. Platóntól egy próbát kapunk a világegyetemnek mint számrendszernek ilyen képzetéről ; de Cicero és a régebbiek ezeket a számokat mindig a platonikus számoknak nevezik, s nem úgy látszik, hogy a pythagoreusoknak tulajdonították őket. Erről tehát később lesz szó. Már Cicero korában közmondásosakká lettek mint homályosak ; csak kevés az, ami régi.

c) A pythagoreusok továbbá a látható világegyetem *égitesteit* konstruálták meg számok által. Ha azután a konkrétabbra kell átmenni, mindjárt kiviláglik a szegényesség, a számok meghatározásából való absztrakció. Aristotelés azt mondja :[149] „Azzal, hogy a számokat az egész természet elveiként határozták meg : számokkal és viszonyaikkal fejezték ki *(συνάγοντες)* az égnek és az egész természetnek minden meghatározását és részét *(πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν)*. S ahol valami nem volt egészen rendben, ott igyekeztek ezt a hiányosságot" más módon „kiegészíteni, hogy megegyezést hozzanak létre. Pl. Mivel a tíz szerintük a tökéletes és átfogja a számok egész természetét : ezért azt mondták, hogy az égen is tíz mozgó szféra *(τὰ φερόμενα)* van ; mivel azonban csak kilenc látható belőlük, feltaláltak egy tizediket, az Ellenföldet *(τὴν ἀντίχθονα)*." Ez a kilenc a következő : az akkor ismert öt (hét) bolygó, 1. Merkurius, 2. Venus, 3. Mars, 4. Jupiter, 5. Saturnus,

[149] Aristotelés, *Metafizika*. I. 5.

— továbbá 6. a Nap, 7. a Hold ; 8. a Föld, és 9. a Tejút (állócsillagok). A tizedik tehát az Ellenföld, de erről nem dönthető el, vajon mint a Földnek elfordított oldalát gondolták-e, vagy mint egészen más földtestet.

Ezeknek a szféráknak közelebbi fizikai meghatározásáról idézi Aristotelés :[150] „A középre a pythagoreusok a tüzet helyezték, a Földet pedig csillagnak vették, amely körben mozog e középponti test körül ;" ez azután gömb és a legtökéletesebb az alakzatok közül, s megfelel a dekásznak — mint kerek számnak. „S vele egy másik földet helyeznek szembe." Ez megfelel a mi képzeteinknek. Van benne bizonyos hasonlóság naprendszerünkkel. Ama tűznek azonban nem a Napot gondolták. „Ebben tehát", mondja Aristotelés, „nem az érzéki látszathoz tartják magukat, hanem észokokhoz ;" mint ahogy mi is észokokból következtetünk az érzéki jelenséggel szemben. Ezt még nálunk is szokták emlegetni annak első példájaként, hogy a dolgok magánvalóságuk szerint mások, mint amilyeneknek megjelennek. „Ezt a tüzet, amely a középen van, Zeus őrségének nevezték." ... „Ez a tíz szféra mármost, mint minden mozgatott, zajt csinál ; de mindegyik más és más hangot ad, nagyságuk és sebességük különbözősége szerint. Ezt meghatározzák a különböző távolságok, amelyek harmónikus viszonyban vannak egymással, a zenei közök szerint ; ezáltal azután a mozgó szférák (világok) harmonikus hangja (zenéje) jön létre", — harmonikus világkorál.[151]

El kell ismernünk a nagyszerűt ebben az eszmében, — oly eszme ez, amely szükségszerű. Az égi szférák rendszere ugyanis olyan rendszer, amelyben minden számviszonyokban van meghatározva, amelyek szükségszerűek maguk között és mint szükségszerűséget kell őket felfogni, — és viszonyok olyan rendszere, amelynek a hallhatóban, a zenében éppígy az alapot és a lényeget kell alkotnia. A világépület egy rendszerének, a naprendszernek, gondolata jelenik meg itt ; csak ez a rendszer ésszerű számunkra, a többi csillagnak ellenben nincs méltósága. Hogy mármost a szférák énekelnek, hogy ezek a mozgások hangokként vannak, az az értelemhez oly közelesőnek tetszhetik, mint a Nap nyugalmi helyzete és a Föld mozgása — szemben az érzékek tanúságával ; nem halljuk az éneket, de nem látjuk azt a mozgást sem. S könnyű — közvetlen ellenvetés — általános hallgatást sejteni ezekben a terekben, mert nem hallunk semmit ebből a karénekből ; de nehezebb megokolni, miért nem halljuk ezt a zenét. Azt mondják : „Azért nem halljuk,

[150] Aristotelés, *De coelo*. II. 13.
[151] I. m. II. 9.

mert magunk is benne élünk", mert szubsztanciánkhoz tartozik, azonos velünk, „nem mint valami más lép velünk szembe" ; mint ahogy egészen bennefoglaltatunk ebben a mozgásban. Ez a mozgás nem lesz hanggá, mert[152] az égi testek nem mint testek viszonylanak egymáshoz, mert a tiszta tér és idő (a mozgás mozzanatai) csak a lelkes testben emelkedik sajátos, megütés nélkül létrehozott hanggá, s a mozgás csak a tulajdonképpeni állatban jut ehhez a megrögzített, sajátos egyéniséghez ; a hang azonban a test külső érintését, megütését (dörzsölését) teszi szükségessé.[bg]

A hangzást mellőzhetjük, a szférák zenéje a fantáziának nagyszerű képzete, — számunkra igazi érdek nélkül való. Az az eszme azonban, hogy a mozgást mint mértéket, mint számok és számviszonyok szükségszerű rendszerét mutassuk be, szükségszerű. Mert a különbség, a viszony itt egyedül mint szám, mint mennyiség van meghatározva, — ez az egzisztencia módja, mert a meghatározások a térnek és az időnek ebben az eszmei elemében vannak. A gondolat az, hogy szükségszerű viszonyokban állnak s hogy ezek harmonikusak — mint ésszerűek ; mind a mai napig azonban nem történt egyéb. Bizonyos tekintetben tovább tartunk, mint Pythagoras. A törvényeket : az excentricitást, hogyan viszonylanak egymáshoz a távolságok és a körforgási idők, Kepler révén ismerjük ; de a harmonikus elemet, amely által meghatározódnak a távolságok, még semmiféle matematika nem tudta megokolni (a továbbhaladás törvénye). Az empirikus számokat pontosan ismerjük ; de minden az esetlegesség látszatát viseli magán, nem a szükségszerűségét. Ismerik a távolságok hozzávetőleges szabályosságát s így szerencsésen megsejtettek még más bolygókat a Mars és Jupiter között, ahol később felfedezték a Cerest, Vestát, Pallast stb. ; de következetes sort, amelyben ész, értelem van, még nem talált bennük az asztronómia. Ellenkezőleg, megvetéssel néz ennek a sornak szabályszerű kifejtésére ; magában azonban ez nagyon fontos pont, amelyről nem szabad lemondani.

d) Elvüket a pythagoreusok a *lélekre* is alkalmazták ; s így a szellemit mint számot határozták meg. Aristotelés[153] elmondja továbbá, „úgy vélekedtek, hogy a lélek : a napfényben lebegő porszemek ; mások : az, ami ezeket mozgatja. Úgy jutottak erre, mert ezek mindig mozognak, még akkor is, ha teljes szélcsend van" ; s ennélfogva kell, hogy saját mozgásuk legyen. Ez nem jelent sokat ; de azt mégis látni belőle, hogy „az önmozgás meghatározását a lélekben" keresték. Közelebbről a számfogalmakat

[152] Lásd Aristotelés érveit i. h.
[153] Aristotelés, *De anima*. I. 2.

így alkalmazták a lélekre: „Egy másik fölfogás a következő. Az értelem, a gondolat *(νοῦς)* az „*egy*", magában, mint az önmagával egyenlő; „a megismerés vagy a tudomány a kettő, mert csakis" *(μοναχῶς*, egyedül) „az egyre irányul. A sík száma pedig a képzet, a vélekedés" (három); „az érzéki érzet a testinek a száma" (négy) — hatványok, manapság. „Minden dolgot megítélünk vagy az értelem, vagy a tudomány, vagy a vélekedés, vagy az érzet által." Ezekben a meghatározásokban, amelyeket azonban későbbi pythagoreusoknak kell tulajdonítani, bizonyára lehet valami megfelelőt találni, hiszen a gondolat a tiszta általánosság, a megismerésnek már inkább mással van dolga (a tudás már továbbmegy, meghatározást, tartalmat ad magának), az érzet, meghatározottsága alapján, a legfejlettebb. „Mivel a lélek egyúttal maga mozgatja magát: azért az önmagát mozgató szám." A monásszal nem találjuk ezt semmiféle kapcsolatban kifejezve.

Ez számmeghatározásokhoz való egyszerű viszony. Bonyodalmasabb viszonyt idéz Aristotelés[154] Timaiostól (a platóni *Timaios*-ban ez a felfogás részletesebben fordul elő): „A lélek mozgatja önmagát és ezért a testet is, mert össze van fonva vele" *(διὰ τὸ συμπεπλέχθαι πρὸς αὐτό)*. „A lélek elemekből áll" *(συνεστηκυῖαν ἐκ τῶν στοιχείων*, számokból) „és a harmonikus számok szerint oszlik részekre *(καὶ μεμερισμένην κατὰ τοὺς ἁρμονικοὺς ἀριθμούς)*, hogy érzete és közvetlenül benne lakozó harmóniája legyen *(σύμφυτον ἁρμονίαν)*." Azt mondja továbbá: „És hogy az egésznek egybehangzó vágyai" *(συμφώνους φοράς* mozgásai, irányai) legyenek: azért" (Timaios) „az egyenességet" *(εὐθυωρίαν*, a harmónia vonalát) „körré görbítette, s az egész körből megint két kört választott el, amelyek kétszeresen" (két ponton, *δισσαχῇ*) „összefüggnek; s e körök egyikét" végül „ismét hét körre osztotta, hogy mint az ég mozgásai legyenek a lélekéi is". Ennek közelebbi értelmezését sajnos nem adta meg Aristotelés. Ezek a képzetek mély tudatosságra vallanak az egésznek harmóniáját illetően. Olyan formák azonban, amelyek magukban homályosak maradnak, mert ügyetlenek és helytelenek; mindig mély szemlélet és erőszakos fordulat, hogy a megkülönböztetésben és szétválasztásban megtartsák és bemutassák újra az egyesítést, — harc a bemutatás anyagával, mint mitikus formákban, eltorzítások. Semmiben nincs meg a gondolat lágysága, csak magában a gondolatban. Csodálatos, hogy a lelket mint rendszert fogták fel, amely ellenképe az ég rendszerének. A platonikus számoknál megvan ugyanaz a képzet arról, hogy a viszonyok sora körré van meghajlítva stb. Platón

[154] I. m. I. 3.

megadja a közelebbi számviszonyokat is (de ő sem a jelentésüket); mind a mai napig nem tudtak még semmi különösen okosat csinálni belőle. Az ilyen számelrendezés könnyű; de elmésen megadni jelentését nehéz, s mindig önkényes marad. „Nem helyesen mondotta, hogy a lélek: mennyiség. Mert az értelem *(νοῦς)* egy és azonos *(εἷς καὶ συνεχής)*, mint a gondolkodás *(ὥσπερ καὶ ἡ νόησις)*, a gondolkodás pedig a gondolatok *(ἡ δὲ νόησις τὰ νοήματα)*."

Csodálatos a pythagoreusoknak egy másik meghatározása is a lélekre vonatkozóan; ez a lélekvándorlás *(μετεμψύχωσις)*. Cicero[155] mondja, „Pherekydés, Pythagoras tanítója, mondotta először, hogy az ember lelke halhatatlan." A lélekvándorlás tana messze elterjed még Indiában is, és kétségtelen, hogy Pythagoras azt Egyiptomból merítette; ezt Hérodotos[156] kifejezetten állítja. Miután az egyiptomiak mítikus felfogásáról beszélt az alvilágot illetően, hozzáteszi: „Az egyiptomiak voltak az elsők, akik azt mondották, az ember lelke halhatatlan" és halála után, „ha a test elpusztul, egy más élőbe megy át *(εἰς ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον ἐςδύεται)*. És ha" (nem büntetésképpen) „átment minden szárazföldi állaton, tengeri állaton és madáron" (a lélekvándorlás totalitása): „ismét egy ember testét veszi fel; 3000 év alatt fejeződik be ilyen körforgás.[157] Megvannak ezek a képzetek a hellének között is.[158] Néhányan előbb vagy utóbb felhasználták ezt a tant s úgy beszéltek róla, mintha nekik sajátos tanuk volna *(ἐχρήσαντο ὡς ἰδίῳ)*. Jól ismerem nevüket, de nem akarom leírni." Tagadhatatlanul Pythagorast és tanítványait gondolja.

Amiről később még sokat regéltek — együgyű történetek:[159] „Pythagoras azt állította, hogy ő még tudja, ki volt előbb, Hermés megajándékozta őt születése előtti állapotának tudatával. *α)* Mint

[155] Cicero, *Tusculanae disputationes*. I. 16.: Pherecydes Syrius primum dixit, animos hominum esse sempiternos: antiquus sane; fuit enim meo regnante gentili (Servio Tullio). Hanc opinionem discipulus eius Pythagoras maxime confirmavit. — A syrusi Pherekydés mondotta először, hogy az ember lelke halhatatlan; valóban régi ember; hiszen az én földim (Servius Tullius) uralma alatt élt. — Ezt a nézetet tanítványa, Pythagoras, nagyon megerősítette.

[156] Hérodotos, II. könyv. 123. fej.

[157] A lélek körforgást végez: Diogenés Laërtius, *De vitis* . . .VIII. 14. §. *πρῶτόν τέ φασι τοῦτον ἀποφῆναι τὴν ψυχὴν κύκλον ἀνάγκης ἀμείβουσαν ἄλλοτε ἄλλοις ἐνδεῖσθαι ζώοις* — Beszélik, hogy ő hirdette legelőször, hogy a lélek a végzet akaratából kört fut be azzal, hogy más-más élő állatba költözik.

[158] A géták is hittek a halhatatlanságban, — *ἀθανατίζοντας*, így nevezi őket Hérodotos (IV. 93. fej.) — innen a bátorságuk.

[159] Diogenés Laërtius, *De vitis* . . . VIII. 4—5., 14. §.; Porphyrius, *De vita Pythagorae*. 26—27. §.; Jamblichus, *De vita Pythagorae*. XIV. fej. 63. §.

Hermés fia, Aithalidés, élt; *β)* azután a trójai háborúban mint Euphorbos, Panthoos fia, aki megölte Patroklost és akit megölt Menelaos;[160] *γ)* Hermotimos; *δ)* bizonyos Pyrrhos, délosi halász; — összesen 207 éven túl. Ama pajzsot Menelaos Apollónnak szentelte, Pythagoras pedig a templomba ment s a porladozó pajzsról olyan jeleket adott meg, amelyekről előbb nem tudtak s most újra ráismertek." A nagyon különböző meséknél nem akarunk időzni.

Megjegyeztük már, hogy Pythagoras a szövetségét is egyiptomi papoktól vette át. Mindjárt le kell nyesni egyikét és másikát ezeknek a keleti, idegenből vett, nem-görög képzeteknek; sokkal távolabbak voltak a görög szellemtől, semhogy fennmaradhattak és továbbfejlődhettek volna. A lélekvándorlás átmeneti volt Görögországban, nincs filozófiai érdekessége. A görögöknél a magasabbrendű, szabadabb egyéniség tudata túlságosan erős volt, semhogy megtapadhatott volna az a képzet, hogy a szabad ember, ez a magáért-való magánál-való lét, átmegy az állat létmódjába. Megvan ugyan bennük az olyan emberekről való képzet, akik forrásokká, fákká, állatokká stb. változtak; de ennek alapja a lefokozás képzete, büntetésnek, vétség következményének tűnik fel.

Határozottabbat Pythagorasnak úgynevezett lélekvándorlástanára nézve idéz Aristotelés[161] abból az alkalomból, hogy „mivel a lélek bennelakozik a testben, nincs semmiképp meghatározva, mi okból *(διὰ τίν' αἰτίαν)* és hogyan viselkedik a test *(καὶ πῶς ἔχοντος τοῦ σώματος)*. Mert a közösség miatt a lélek cselekszik, a test szenved: amaz mozgató, emez mozgatott; de semmisem történik ebből olyankor, amikor esetlegesek egymással szemben. *(τούτων δ' οὐδὲν ὑπάρχει πρὸς ἄλληλα τοῖς τυχοῦσιν)*". Aristotelés rövidesen, a maga módján semmivé teszi a lélekvándorlás képzetét. Azt mondja: „A pythagoreus mitoszok szerint az esetleges lélek magára veszi az esetleges testet *(τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα)*"; úgyhogy tehát a test organizációja valami esetleges a lélek számára. „Olyan, mintha azt mondanák, az építőművészet fuvolákat vesz fel; mert a művészetnek szerszámokat kell használnia, a léleknek a testet." Minden művészetnek azonban megvannak a saját szerszámai; „mindennek kell, hogy meglegyen az alakja *(εἶδος καὶ μορφήν)*." A test milyensége nem véletlen a lélek milyenségéhez viszonyítva s éppígy megfordítva. A lélekvándorlásban az a véletlenség van: az emberi lélek állati lélek is. Aristotelés cáfolata kielégítő.

[160] Homéros, *Iliás*. XVI. 806—808; XVII. 45 és kk.
[161] Aristotelés, *De anima*. I. 3.

A lélekvándorlás eszméje totalitás, a belső fogalom átmegy ezeken a formákon, — örök lélekvándorlás, keleti egység mindenné alakulva ; épp *így* filozófiai. Itt nem ezt az értelmet találjuk, — talán derengése van meg benne, de értelmes, meghatározott szükségszerűség: a meghatározott lélek, egy dolog, átvándorol mindenen. A lélek az öntudatos, a gondolkodó, — ama dolog nem is ez a lélek. A lélek épp nem olyasféle, mint a leibnizi monász, hogy a buborék a csésze kávéban talán érző, gondolkodó lélek lesz, — elvont, üres azonosság. Nem volna érdekessége a halhatatlanság szempontjából.

3. Ami Pythagoras *gyakorlati filozófiáját illeti*, amely közel fekszik e megjegyzésekhez: erre vonatkozó filozófiai eszmékről keveset tudunk. Aristotelés[162] azt mondja róla, „ő kísérelte meg először beszélni az erényről, de nem a kellő módon ; mert azzal, hogy az erényeket visszavezette a számokra, nem alkothatott sajátos elméletet róluk." A pythagoreusok, miként tíz égi szférát, tíz erényt is vettek föl. Az igazságosságot többek között leírják mint „egyenlőször egyenlő számot" (hatvány, *ἰσαχις ἴσος*), mint az önmagával egyenlő módon egyenlőt. Így az igazság számmeghatározás volt: páros szám, amely önmagával szorozva mindig páros (egyenlő) marad. Az igazság természetesen az önmagával egyenlő maradó, — ez egészen elvont meghatározás, amely sokra ráillik ; de ez a konkrét nem merül ki az ilyen elvont meghatározással.

Így határozták meg számokkal a fizikait, az erkölcsit ; de itt azután minden határozatlan és felszínes lesz, elenyészik a fogalom.

Az aranyszavak néven egy csomó hexameter maradt ránk, erkölcsi mondások sora, amelyet azonban joggal tulajdonítanak későbbi pythagoreusoknak. Fontosság nélkül való, általános, ismert erkölcsi szabályok ; de úgy látszik, mégis régiek. Azzal a paranccsal kezdődnek, „tisztelni kell az isteneket, ahogy a törvény szerint előttünk vannak" ; és „Tiszteld az esküt, azután a ragyogó héroszokat", ellentét a néphit halhatatlan isteneihez ; a fentieket és és az „alantiakat" összefoglalják az esküben. Azután azzal folytatják, hogy „tisztelni kell a szülőket és vérrokonokat"[163] s így tovább, — semmi kiváló. Erkölcsi tanítások, amelyekben az erkölcsi, a lényeges egyszerűen méltó módon van kifejezve ; de az efféle nem érdemli meg, hogy filozófiainak tekintsék, noha fontos a műveltség haladása szempontjából.

[162] Aristotelés, *Magna moralia*. I. 4.

[163] *Gnomicorum poetarum opera*. I. köt. *Pyth. aureum carmen*. Glandorf kiad. I. Töredék. 1—4. vers.

Fontosabb, hogyan megy át az erkölcsinek formája az erkölcsire az ő egzisztenciájában. Ahogyan Thalés korában főleg a törvényhozók és államszervezők foglalkoztak egyúttal a természetfilozófiával: úgy azt látjuk, hogy Pythagorasnak is van gyakorlati filozófiája egy erkölcsös élet berendezése formájában. Ott a spekulatív eszme, az abszolút lényeg, realitása szerint, egy meghatározott érzéki lényegben van; s éppúgy az erkölcsi élet mint az általános élet, mint egy nép valóságos szelleme, mint e nép törvényei és kormányzása, — ugyancsak a valóságban ölt testet. Ezzel szemben Pythagorasnál azt látjuk, hogy az abszolút lényeg realitása a spekulációban kiemelkedik az érzéki valóságból s a gondolat lényegeként van kifejezve, — de még nem teljesen; s éppígy az erkölcsi lényeg is kiemelkedik a valóságból, — erkölcsi berendezése az egész valóságnak, de nem mint egy népnek élete, hanem mint egy társaságé.

Általában azt látjuk majd, hogy a gyakorlati filozófia tulajdonképp csak a legújabb időben lesz spekulatívvá. A pythagoreus szövetség önkényes egzisztencia, önkényes kiemelés, nem része egy alkotmánynak, ahogy papi intézmény szokott lenni, nincs szentesítve, elismerve az egészben. Pythagoras a maga személyében, mint tanító, elszigetelődött, tudósok módjára. Az olyan parancsok, mint a Tízparancsolat, mint a görög bölcsek mondásai, mint Pythagoraséi az aranyszavakban, és más mondások, amelyeket az ő szimbólumainak neveznek, nem mehetnek spekulatív filozófia vagy tulajdonképpeni filozófia számba; éppoly kevéssé, mint a másik oldalon fizikai fogalmak és az okok és okozatok összefüggésébe való belátások és hasonlók. Éppúgy nem tekinthetők általános életszabályok valami spekulatívnak; a heterogén a maga abszolút ellentétében, a máslét, nem foglaltatik benne és nincs egységben kifejezve. A tisztán spekulatív nem pusztán tudatbeli kapcsolat, mint amely magán- és magáért-valósága szerint ellentétes a tárggyal, sem nem természetbeli, mint amely magán- és magáértvalósága szerint ellentétes a tudattal, — emez a természettudományok, amaz a gyakorlati-erkölcsi tudás szempontja; [164] hanem: a tudat elemén belül a tudatnak egy ténykedése egy mással szemben, de úgy, hogy egységük alkotja szubsztanciájukat, — nem az összekapcsolt közömbösnek, önálló máslétnek formája. Az erkölcsi tudat lényegileg a tudatban van, amennyiben tudat, — amennyiben ellentétes a természettel, a léttel; de a tudaton belül mint

[164] Az elméleti tudásban kissé máskép áll a dolog. A spekuláció mint lényeg: gondolat. Az általános és az egyedi tudatnak ezen az elvont ellentétén belül igazság van.

tudatnak éppúgy megvan a realitása vagy léte. A nép, az általános tudat, egy nép szelleme az a szubsztancia, amelynek akcidenciája az egyedi tudat ; — de ez éppúgy magán- és magáért-való. A spekulatív az, hogy az egyedi tudat lényege a nép szelleme, a tisztán általános tövény abszolút egyéni tudat, — s a nép szellemének lényege a tudatban mint olyanban van ; ez két heterogén, másléttel-bíró dolog, amelyet mint *egyet* tételezünk. Ez a két oldal azonban nem az ellentét formájában, mint tudat és természet, jelenik meg előttünk, mert számunkra mind a kettő bennefoglaltatik már a tudat szférájában. Csak a morál sajátja a tudat abszolút egyediségének ez a fogalma, s ez egymaga tesz mindent.

De hogy Pythagorasnak lényegileg az lebegett szelleme előtt, hogy az erkölcsiség szubsztanciája az általános, annak példáját abban látjuk, hogy „egy apának arra a kérdésére, hogyan adhatná a legjobb nevelést fiának, egy pythagoreus azt felelte neki : 'Ha egy jól kormányzott állam polgára lesz *(πόλεως εὐνομουμένης γενηθείη)*' ".[165] Ez nagy, igaz válasz. Az egyén nevelődik a családban s ehhez legközelebb esően hazájában — ennek állapota által, amely igaz törvényeken nyugszik. Ennek a nagy elvnek, hogy az ember népe szellemében éljen, minden más körülmény alá van rendelve. Most ellenkezőleg a nevelést mentesíteni akarják a kor szellemétől. Az elkülönült szövetségnek nem lehet helye a jó államban. Az ember hozzánevelődik az államhoz ; ez a legfőbb hatalom. Az ember nem vonhatja ki magát alóla ; ha el akar is különülni, tudattalanul ennek az általánosnak hatása alatt áll.

Ugyanebben az értelemben Pythagoras gyakorlati filozófiájának spekulatív mozzanata épp az, hogy az erkölcsi eszme mint ez a szövetség kap realitást. Ahogyan a természet átmegy a fogalomba és felemelkedik a gondolatba : úgy megy át a gondolat mint a tudatos valóság gondolata a valóságba, — hogy mint egy közösség szelleme van jelen, s az egyedi tudat, mint nem reális tudat, egy szövetségben kapja realitását ; úgyhogy növekedése vagy tápláléka, önfenntartása épp az, hogy ilyen szubsztanciában legyen s úgy viselkedjék vele szemben, hogy benne általános öntudattá legyen.

Azt látjuk, hogy Thalés korában testesül meg az erkölcsi mint általános alkotmány, elméleti elve is éppoly általánosan valóságos elv ; Pythagorasnál az elméleti elv a valóságból részben gondolattá emelkedik, — a szám a középen áll ; éppúgy látjuk, hogy az erkölcsi kiválik az általános, tudatos valóságból és szövetséggé, társasággá lesz, — ez a közép az általános, valóságos erköl-

[165] Diogenés Laërtius, *De vitis* . . .VIII. könyv. 16. §.

csiség és aközött, hogy az egyesnek mint egyesnek kell gondoskodnia erkölcsiségéről (moralitás), s hogy ez eltűnt mint általános szellem. Ha újra látunk majd fellépni gyakorlati filozófiát, ilyennek fogjuk találni.

Ezzel megelégedhetünk, hogy képzetet alkothassunk magunknak a pythagoreus rendszerről. Röviden azonban idézni akarom még annak a *kritikának* fő mozzanatait, amelyet a pythagoreus számformáról adott Aristotelés.[166] Joggal mondja Aristotelés: „Ha csak" (a számot vagy) „a határt és a határtalant, a párost és a páratlant veszik alapul: ezzel nem mondják meg, hogyan lesz a mozgás, s mozgás és változás nélkül hogyan van keletkezés és elmúlás, vagy az égi dolgok állapotai és tevékenységei." Ennek a hiánynak jelentősége van. Az 1, 2, 3 halott, száraz formák; de elevenség, mozgás egy másik meghatározás, amely hiányzik bennük. Így egészen elvont, szegényes elv. Másodszor azt mondja: „A számokból nem érthetők meg a testek más meghatározásai, nehézség és könnyűség", vagy a meghatározások mint egészen különböző fogalmak, — a konkrét. Egy számtól a konkrét meghatározásához ily módon nem lehetséges az átmenet. „Azt mondják, nincs szám, kivéve azt, amely az égi szférákon van;" tehát pl. egy égi szféra s azután ismét egy erény, erkölcsi tulajdonság vagy természetes földi jelenség egyazon számként van meghatározva. Minden dolgon vagy tulajdonságon felmutatható az első számok mindegyike; magán viseli a mozzanatokat. De amennyiben a számnak közelebbi meghatározást kell kifejeznie, ez az egészen elvont mennyiségi különbség teljesen formális lesz; mint amikor a növény öt, mert öt porzója van. Ez éppoly felszínes, mint az anyagok, oxigén stb., vagy a világtájak által való meghatározás; olyan formalizmus, amely hasonlít ahhoz, ahogy most mindenre táblázatokat akarnak alkalmazni, az elektromosságnak, mágnesességnek, galvanizmusnak, összenyomásnak és kiterjesztésnek, a hím- és nőneműnek sémáit, — ez tisztán üres meghatározottság, holott a reálisról van szó.

Pythagorasnak és tanítványainak azonkívül sok *tudományos* gondolatot és *felfedezést* tulajdonítanak, ezek azonban nem tartoznak reánk. Így felismerte állítólag, „hogy a hajnali és az esti csillag egy és ugyanaz;"[167] „hogy a Hold a Naptól kapja fényét."[168] A zeneiről már szóltunk. A leghíresebb azonban a pythagorasi tantétel; csakugyan fő tétele a geometriának s nem tekinthető úgy, mint akármilyen más tétel. Úgy mondják, Pythagoras száz

[166] Aristotelés, *Metafizika*. I. 8.
[167] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... VIII. könyv. 14. §.
[168] I. m. VIII. könyv. 27. §.

ökröt áldozott, amikor megtalálta ezt a tételt ;[169] belátta fontosságát. S valóban különös lehet, hogy örömében ezért ily nagy ünnepséget rendezett, amelyhez meghívta a gazdagokat és az egész népet ; megérte a fáradságot. Vidámság, a szellem (megismerés) ünnepe — az ökrök rovására.

Egyéb nézetek, amelyeket véletlenül és összefüggés nélkül idéznek a pythagoreusokról, filozófiai érdek nélkül valók (semmi sem közömbösebb annál, milyen véleményeik voltak az embereknek) s csak elbeszélésszerűen említjük őket. Pl. hogy „a pythagoreusok felvettek egy üres teret, amelyet belélegzik az ég, s egy üres teret, amely elkülöníti egymástól a természeteket s előidézi a szétválást a folytonosban és diszkrétben ; először ez a tér a számokban van és szétválasztja természetüket."[170] Diogenés Laërtius[171] egészen szárazon (mint ahogy a későbbiek általában a külsőlegest és szellem nélkülit jegyezték fel) még sokat idéz : „A földet körülvevő levegő *(ἀέρα)* mozdulatlan" *(ἄσειστον,* bizonyára önmaga által) „és beteges s benne minden halandó ; a legfelsőbb azonban örökös mozgásban van, s tiszta és egészséges" — (mások szerint : körülvevő tűz) — „s benne minden halhatatlan és isteni. A Nap, a Hold és a többi csillag istenek, mert bennük túlnyomó a meleg, az élet oka. Az ember az istenek rokona, mert része van a melegben. Ezért visel isten gondot reánk . . . A napnak egy sugara áthatol a vastag és hideg éteren és megelevenít mindent ; a levegőt nevezik a hideg éternek, a tengert és a nedvességet a sűrű éternek. A lélek az éternek egy szilánkja", leszakadt részecskéje *„(ἀπόσπασμα αἰθέρος)"*.

C) AZ ELEAI ISKOLA

A pythagoreus filozófiának még nincs meg a spekulatív kifejezési formája a fogalom számára. A számok fogalmak, de a képzet, a szemlélet módján — különbségek mennyiségi formában, nem mint tiszta fogalmak kifejezve ; keveréke a kettőnek. Az abszolút lényegnek tiszta fogalomban, vagyis egy gondolatban való kifejezése, s a fogalomnak vagy a gondolkodásnak mozgása a legközelebbi, szükségszerűen bekövetkező lépés ; ezt pedig az eleai iskolában találjuk. Benne azt látjuk, hogy a gondolat önmaga számára szabaddá lesz önmagáért-valósága szerint ; hogy abban,

[169] I. m. VIII. 12. §.
[170] Aristotelés, *Fizika.* IV. 6.
[171] Diogenés Laërtius, *De vitis* : : . VIII. könyv. 26—28. §.

amit az eleaiak az abszolút lényegnek mondanak, a gondolat tisztán ragadja meg önmagát; látjuk a gondolatnak fogalmakban való mozgását. Itt találjuk a dialektikának, azaz épp a fogalmakban való gondolkodás tiszta mozgásának kezdetét; ezzel a gondolkodás ellentétét a jelenséggel vagy az érzéki léttel, — a magánvaló ellentétét e magánvalónak másért-való-létével szemben: a tárgyi lényegen pedig az ellentmondást, amelyet önmagában rejt (a tulajdonképpeni dialektika). Ha előre elmélkedünk arról, milyennek kell lennie a tiszta gondolat menetének: arra az eredményre jutunk, hogy *α)* a tiszta gondolat (a tiszta lét, az *egy*, mint *νοούμενον)* közvetlenül tételezi magát merev egyszerűségében és önmagával való azonosságában — és semmisnek tekint minden mást; *β)* az eleinte félénk gondolat, — amely, miután megerősödik, elismeri a mást és foglalkozik vele —, kijelenti, hogy azután éppúgy egyszerűségében ragadja meg a mást s ezen magán mutatja fel semmisségét; *γ)* a mást általában meghatározásainak különféleségében tételezi. Így látjuk majd az eleaiak kialakulását a történelemben. Ezek az eleai tételek még most is érdeklik a filozófiát, szükségszerű mozzanatok, amelyeknek elő kell fordulniok benne.

Ehhez az iskolához számítandó *Xenophanés*, *Parmenidés*, *Melissos* és *Zénón*. Xenophanés tekintendő alapítójának, Parmenidést az ő tanítványának mondják, s Melissost, főleg pedig Zénónt, Parmenidés tanítványainak. Valójában mint eleai iskolát kell őket összefoglalni. Később ez elveszti nevét, szofisztikának nevezik, s működésének színhelye is áttevődik a tulajdonképpeni Görögországba. Amit megkezdett Xenophanés, azt tovább alakította ki Parmenidés és Melissos s éppígy, amit ezek tanítottak, tökéletesítette azután Zénón. Aristotelés[172] a három elsőt így jellemzi: „Úgy látszik, Parmenidés az egyet fogalma szerint *(τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνός)* fogja föl, Melissos az anyag szerint *(τοῦ κατὰ τὴν ὕλην)*; ezért is mondja amaz, hogy határolt, emez, hogy határtalan. Xenophanés azonban, aki először mondotta ki közülük az *egy* tételét (mert Parmenidést tanítványának mondják), semmit sem fejtett ki világosan", erről az egyről nem adott további meghatározást, „s e meghatározások egyikét sem érintette *(οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων ἔοικε οὐδετέρας θιγεῖν)*; hanem az egész égbe — (ahogy mi mondanók, a levegőbe) — tekintve, azt mondotta, isten az egy. Xenophanés és Melissos általában kissé nyersebbek *(μικρὸν ἀγροικότεροι)*; Parmenidés azonban mélyebbre hatol *(μᾶλλον βλέπων)*" — s határozottabb fogalmakhoz jut el. Xeno-

[172] Aristotelés, *Metafizika*. I. 5.

phanésről és Melissosról általában kevesebb a mondanivalónk; különösen ami egyéb az utóbbiról töredékekben és mások közléseiben ránk maradt, még zavaros erjedésben van, s fogalmairól kevesebbet tudunk. Általában a filozófiai nyelv és fogalmak még szegények voltak s a filozófia csak Zénónban érte el önmagának tisztább kifejezését.

1. Xenophanés

A kor, amelybe *élete*[173] esik, eléggé meghatározott s ez elegendő; közömbös, hogy születésének és halálának éve bizonytalan. Általában kortársa volt Anaximandrosnak és Pythagorasnak. Közelebbi sorsáról csak azt tudjuk, hogy nem tudni miért, szülővárosából, a kisázsiai Kolophónból, Nagygörögországba menekült s főleg a sziciliai Zanklében (most Messina) és Katanában (még most is Catanea) tartózkodott. Hogy Eleában élt, sehol sem találom a régieknél, noha a filozófiának valamennyi újabb történetírója ezt írja egymás nyomán. Nevezetesen Tennemann[174] azt mondja, hogy a 61. olimpiász körül (Kr. e. 536.) Kolophónból Eleába ment. Diogenés Laërtius azonban csak annyit mond, hogy a 60. olimpiász körül volt élte virágjában és kétezer verssort írt Elea gyarmatosításáról (történetéről); bizonyára ebből következtették, hogy volt is Eleában. Kifejezetten csak Parmenidésről és Zénónról mondja ezt Strabón[175] és pythagoreus férfiaknak nevezi őket. Csak erről a kettőről kapta tehát nevét az eleai iskola is.[176] Xenophanés körülbelül száz éves lett s megélte még a méd háborúkat (72. ol. 3. Kr. e. 490-ben a marathóni ütközet.) Szegény volt, annyija sem volt, hogy gyermekeit eltemesse; hanem, mint mondják,

[173] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... IX. könyv. 18—20. §.

[174] Tennemann, *Geschichte der Philosophie*. I. köt. 151. és 414 l.

[175] VI. könyv kezdete: *κάμψαντι δ' ἄλλος συνεχὴς κόλπος, ἐν ᾧ πόλις, ἣν οἱ μὲν κτίσαντες Φωκαιεῖς Ὑέλην, οἱ δὲ Ἕλλην, ἀπό κρήνης τινός· οἱ δὲ νῦν Ἐλέαν ὀνομάζουσιν ἐξ ἧς Παρμενίδης καὶ Ζήνων ἐγένοντο, ἄνδρες Πυθαγορεῖοι. δοκεῖ δέ μοι καὶ δι' ἐκείνους, καὶ ἔτι πρότερον εὐνομηθῆναι.* — Amint bekanyarodik az ember, legott mindjárt egy más öből nyílik, s ott az a város, amelyet alapítói, akik Phokaeának voltak polgárai, Hyelé néven, mások egy forrásról Hellé néven neveztek; a maiak Eleának nevezik. Onnan származott Parmenidés és Zénón; mind a kettő pythagoreus. Úgy hiszem ők alkották meg már előbb Elea szép rendjét.

[176] Cicero, *Academicae Quaestiones*. IV. 42.: Princeps Xenophanes, quem modo nominavi: deinde eum secuti Parmenides et Zeno: itaque ab his Eleatici philosophi nominabantur. — Az első Xenophanés, akit az imént említettem: őt követték azután Parmenidés és Zénón; így tehát róluk nevezték őket eleai filozófusoknak.

saját kezével kaparta el őket. Némelyek szerint nem volt tanítója, mások Archelaost említik ; de ez ellenkeznék az időszámítással.

Könyvet írt a természetről *(περὶ φύσεως)* — az akkori filozófiának ez volt általános tárgya és címe ; néhány verse fennmaradt, de ezek még nem mutatnak okoskodást. Brandis[177] bonni professzor gyűjtötte őket össze Parmenidés és Melissos töredékeivel együtt. A régibb filozófusok versben írtak ; a próza sokkal későbbi. Simplikios Theophrastost említi mint akiből merítette azt, amit Xenophanésről mond. Xenophanés költeményeit gyámoltalan és forrongó nyelvük miatt Cicero[178] *minus boni versus*nak — kevésbé jó verseknek — mondja.

Ami mármost *filozófiáját* illeti, Xenophanés az első, aki az abszolút lényeget mint az egyet határozta meg : „A mindenség egy". Ezt istennek is nevezte : „és isten be van ültetve minden dologba, és" nem-érzéki, „változatlan"[179]... „kezdet, közép és vég nélkül való", mozdulatlan.[180] Néhány versében azt mondja Xenophanés : „Egy isten a legnagyobb az istenek és emberek között, sem alakban nem hasonlítható össze a halandókkal, sem szellemben ;"[181] és : „Mindenütt lát, mindenütt gondolkodik, mindenütt hall ;" — s ezekhez a szavakhoz Diogenés Laërtius hozzáfűzi még : „Minden gondolkodás és ész."[182] A természetfilozófiában azt láttuk, hogy a mozgást mint objektív mozgást képzelik, mint keletkezést és elmúlást. A pythagoreusok ezekről a fogalmakról sem elmélkedtek, hanem az ő lényegüket is, a számot, folyékonynak vették. Azzal azonban, hogy most a változást legfőbb absztrakciójában semminek fogják fel, ez a tárgyi mozgás szubjektívvá változik át, a tudat oldalára lép, s a mozdulatlan lesz a lényeg.

[177] *Commentationum Eleaticarum.* P. I. Altona 1813.

[178] Cicero, *Academicae Quaestiones.* VI. 23.

[179] Sextus Empiricus, *Hypotyposes Pyrrhoneae.* I. 33, 225. §. : *ἓν εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τὸν θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσι·* s köv.

[180] Simplikios, *Ad Aristotelis Physica.* 5b—6 ; Plutarchos, *De placitis philosophorum.* II. 4.

[181] Clemens Alexandrinus, *Stromata.* V. 14. 714. l. Potter kiad. :

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
Οὔτι δέμας θνητοῖσι ὁμοίϊος, οὐδὲ νόημα,

[182] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos.* IX. 114. §. : *Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει* — Csupa látás, csupa értelem, csupa hallás. Diogenés Laërtius, *De vitis* ... IX. könyv. 19. §. : *σύμπαντα δὲ εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀΐδιον* — a mindenség ész, értelem, de szemmel nem látható.

Ezzel Xenophanés a keletkezés és elmúlás, változás, mozgás stb. képzeteitől megtagadta az igazságot; ama meghatározások csak az érzéki képzetre tartoznak. Az elv ez: csak az egy van, csak a lét van. Az egy itt a tiszta gondolatnak közvetlen terméke; közvetlenségében a lét. A lét meghatározása ismerős, triviális számunkra; lenni a nyelvtanban segédige; de ha így tudunk a létről és az egyről, akkor mint különös meghatározást állítjuk valamennyi többi mellé. Itt ellenben az az értelme, hogy minden más valóság nélkül való, nincs léte általában, hanem csak látszat. Felfogásunkat el kell itt felejtenünk; tudunk istenről mint szellemről. De a görögöknek csak az érzéki világ volt szemük előtt, ezek az istenek a fantáziában éltek; így az érzéki világban nem láttak magasabbrendűt; elszigetelten álltak. S mivel nem találnak benne kielégülést, elvetik mindezt mint nem-igazat s eljutnak így a tiszta gondolathoz. Ez roppant nagy haladás. S a gondolat ily módon tulajdonképp az eleai iskolában lépett fel először szabadon magáértvalósága szerint.

Ahogy ez az első, azonképp a végső is, ahová visszatér az értelem, — bizonyítja ezt a legújabb kor, amikor is istent csak mint a legfőbb lényt, mint elvont azonosságot fogják fel. Ha azt mondjuk istenről: Ez a legfőbb lény rajtunk kívül, fölöttünk van, csak azt ismerhetjük meg róla, hogy van, akkor isten a meghatározásnélküli. Ha tudnánk róla valamilyen meghatározást, ez megismerés volna; így azonban minden meghatározást el kell tüntetnünk. Akkor az igaz csak az, hogy isten az egy — nem abban az értelemben, hogy csak egy isten van (ez más meghatározás), hanem hogy isten csak ez az önmagával azonos; ebben pedig nem foglaltatik más meghatározás, mint az eleai iskola mondásában. A modern elmélkedés ugyan nagyobb utat tett meg, nemcsak az érzékeken, hanem az istenről való filozófiai felfogásokon és állításokon is át, — eddig a mindent megsemmisítő elvonásig; de a tartalom, az eredmény ugyanaz.

Ezzel a legszorosabban összefügg az eleaiak dialektikus okoskodása. Ők ugyanis közelebbről bebizonyították, hogy semmi nem keletkezik és nem múlik el. (Ezt főleg Zénón fejtette ki.) Hogy a változás nincs, vagy ellentmond önmagának, megmutatták a következő, Xenophanésnek tulajdonított módon. Ez az okoskodás megvan Aristotelésnek[183] hézagos és egyes helyeken nagyon megrongálódott művében Xenophanésről, Zénónról és Gorgiasról. De mivel hiányzik a mű kezdete, amely megmondja, kinek az okoskodásáról van szó, azért csak gyanítások vannak Xenophanést

[183] Aristotelés, *De Xenophane, Zenone et Gorgia.* 1. fej.

illetőleg. Meg kell jegyezni, hogy egyedül a címen múlik, Xenophanés filozófiáját adja-e elő Aristotelés. Az irat így kezdődik: „Ő mondja;" nevet nem említ. Más kéziratoknak más címük van. Xenophanésről olyképp történik említés ebben az iratban (egy véleményéről van szó),[184] hogy azt lehet hinni, ha Aristotelés azt, amit előzőleg idézett, Xenophanésnek tulajdonítaná, másképp beszélne róla. Lehet, hogy Melissost — vagy Zénónt gondolja, ahogy gyakran szól a cím is. Fejlettebb a dialektikája, több benne a reflexió, mint amennyit, versei után ítélve, Xenophanéstől várni lehetne. Mivel Aristotelés kifejezetten azt mondja, hogy Xenophanés még semmit sem határozott meg pontosan: azt kell mondani, hogy a fejlett okoskodás, amely Aristotelésben foglaltatik, nem Xenophanéstől való. Legalábbis annyi bizonyos, hogy Xenophanés még maga nem tudta még olyan rendezetten és határozottan kifejezni gondolatait, mint ahogy itt meg vannak adva. Ott azt olvassuk:

„Ha valami van *(εἴ τί ἐστι)*, akkor örök" (nem-érzéki, változhatatlan, *ἀΐδιον)*. Örök: ügyetlen kifejezés, mert mindjárt időre gondolunk vele kapcsolatban, múltat és jövőt keverünk bele, végtelenül hosszú időnek vesszük; ámde arról van szó, hogy ez az *ἀΐδιον* vagy örök az önmagával azonos, tisztán jelenvaló, anélkül, hogy időképzet keverednék belé. Van, — keletkezés és levés ki van zárva belőle, ha keletkeznék, a semmiből vagy a létből keletkeznék. „Lehetetlen, hogy valami a semmiből keletkezzék. Mármost akár úgy vesszük, hogy minden keletkezett, akár csak úgy, hogy nem minden örök, — mind a két esetben a semmiből való keletkezéssel állnánk szemben. Mert ha minden keletkezett, akkor előbb semmi sem volt. Ha csak néhány dolog volna az a létező, amelyből a többi ered: akkor ez az egy", amelyből a többi (megjelenő) ered, „több vagy nagyobb lenne. De a több vagy nagyobb így önmagának semmijéből keletkeznék; mert a kevesebben nem foglaltatik a nála több, sem a kisebben a nála nagyobb" „... Éppoly kevéssé keletkezhetik valami a létezőből; hanem a létező már *van*, nem keletkezik a létezőből",[185] — már felteszem a létezőt; nincs átmenet a nem-azonosba. Mint örök a létező határtalan is, mert nincs sem kezdete, amelyből lett, sem vége, amelyben megszűnnék"[186] Tennemann[187] azt mondja: „Mivel a

[184] I. m. 2. fej.

[185] Vö. Simplikios, *Ad Aristotelis Physica*. 22. b.

[186] Vö. Diogenés Laërtius, *De vitis* ... IX. könyv. 19. §. *πρῶτός τε ἀπεφήνατο, ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν ἐστιν* — ő mondta ki legelőször, hogy minden, ami keletkezik, elmúlik.

[187] Tennemann, *Geschichte der Philosophie*. I. köt. 156. l.

keletkezést érthetetlennek találta ;" — nincs benne igazság, nincs léte. „A végtelen mindenség egy ; mert ha kettő vagy több volna, határolnák egymást", tehát kezdetük és végük volna ; az egyik a semmi volna a másikhoz képest, ebből a semmiből eredne. „Ez az egy azonos önmagával ; mert ha léteznék nem-azonos, akkor többé nem az egy, hanem több volna tételezve. Ez az egy éppúgy mozdulatlan is ; nem mozog, mert nem megy át valamibe *(μὴ ἔς τι ὑποχωρῆσαν)*; ha átmenne, akkor mozgásával vagy a telibe, vagy az üresbe menne át : a telibe nem mehet át, ez lehetetlen, az üresbe éppúgy nem, mert ez a semmi volna. Az egy ezért éppúgy fájdalom nélküli is és egészséges *(ἄνοσον)*, nem változtatja meg helyzetét vagy alakját, sem nem vegyül mással. Mert mindezekkel a meghatározásokkal együttjárna, hogy a nem létező keletkezik s a létező elmúlik ; ez pedig lehetetlen." Ellentmondás mutatkozik tehát, ha keletkezésről és elmúlásról beszélünk.

Ezzel az igazzal és ezzel az igazsággal mármost Xenophanés a vélekedést helyezi szembe. A lényegben megsemmisült változás és sokaság átlép a másik oldalra, a tudatba mint vélekedőbe. Szükséges azt mondani, amit Xenophanés, hacsak szem előtt tartjuk a negatív oldalt, a mozzanatok megszüntetését, az állítmány nélküli abszolútumot. „Az érzéki szemléletben az ellenkezője van előttünk, ti. dolgok sokasága, változása, keletkezése, elmúlása és vegyülése. Ezáltal amaz első tudás eme második mellé lép, amelynek éppannyi bizonyossága van a közönséges tudat számára, mint az elsőnek." Xenophanés, úgy látszik, nem döntött az egyik vagy a másik mellett ; hanem — a kettő között lebegve — arra korlátozta az igazság megismerését : hogy általában két ellentétes tudás között a valószínűbb vélekedést kell előnyben részesíteni, de ezt az előnyben részesítettet is csak az erősebb véleménynek, nem pedig igazságnak kell tekinteni. Így fejezi ki magát róla Aristotelés.[188]

Szkeptikusok ebben azt a nézetet látták, amely szerint minden dolog bizonytalan. S Sextus[189] néhányszor idéz ilyen értelmű versszorokat :

Mert nem volt ember, de nem is lesz, aki bizonnyal
Tudná azt, mit az istenség- s a világegyetemről
Tudnia kell. Mert bárha a leghelyesebben is érti,
Tudni sosem tudhatná: mindenen úr csak a látszat.

(Sebestyén Károly fordítása)

[188] Aristotelés, *De Xenophane, Zenone et Gorgia.* 1. fej.

[189] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos.* VII. 47—52, 110, 111. §.; VIII, 326. §.; Sextus Empiricus, *Hypotyposes Pyrrhoneae.* II. 4. fej. 18. §.:

Sextus általánosítva ezt így magyarázza : „Képzeljük el, hogy egy házban, amelyben sok drágaság van, többen éjjel keresnék az aranyat : mindegyik úgy vélné, hogy ő találta meg az aranyat, de mégsem tudná bizonyosan, ha csakugyan megtalálta volna. Éppígy lépnek be a filozófusok ebbe a világba, mint egy nagy házba, hogy keressék az igazságot ; ha el is érnék, mégsem tudhatnák, hogy elérték."

A xenophanési határozatlan kifejezés csakis azt jelenthetné, hogy senki sem tudja, amit ő (Xenophanés) itt közöl. Sextus ezt *(Adversus mathematicos.* I. 110.) úgy értelmezi, hogy „Xenophanés nem tagad minden megismerést *(κατάληψιν)*, hanem csak a tudományost és csalhatatlant *(ἀδιάπτωτον)*; a vélekedő tudást *(τὴν δοξάστην)* azonban meghagyja. Ezt mondja a következőben : „Mindenhez tapad a vélekedés." „Úgyhogy szerinte a kritérium a vélekedés, azaz a valószínű, nem pedig a szilárd és biztos. Barátja Parmenidés azonban kárhoztatta a vélekedést." Egyedül következetes s a tőle vallott *egy*nek megfelelő a képzetek megszüntetése s ezt megteszi az előzőben dialektikusan ilyképpen : Egyedül nyilvánvaló, hogy senki sem tudja az igazat, amelyet vele mond ; ha ilyen gondolat átment is az ember agyán, nem tudta, hogy ez az igaz, — a vélekedés tapad mindenhez, az ilyen ember számára az igaz csakis vélekedés.

Xenophanésben itt kettős tudatot látunk : egy tiszta tudatot és a lényeg tudatát, s a vélekedés tudatát ; amaz az isteninek tudata volt számára, s a tiszta dialektika az, amely negatívan viselkedik minden határozottal szemben s megszűnteti azt. Ahogyan tehát állást foglal az érzéki világgal és a véges gondolatmeghatározásokkal szemben, úgy nyilatkozik a leghevesebben a görögöknek az istenekről alkotott mitológiai képzetei ellen. Azt mondja többek között : „Ha a bikáknak és oroszlánoknak kezük volna műremekek készítésére, mint az embereknek, éppúgy ábrázolnák az isteneket és oly testet adnának nekik, mint amilyen saját alakjuk."[190] Ócsárolja is Homéros és Hésiodos képzeteit az

---

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔ τις ἀνὴρ ἴδεν· οὐδέ τις ἔσται
Εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων.
Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
Αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δοκὸς δ'ἐπὶ πᾶσι τέτυκται . . .

ὥστε κριτήριον γίνεσθαι . . . τὸν δοξαστὸν λόγον, τουτέστι, τὸν τοῦ εἰκότος, ἀλλὰ μὴ τὸν τοῦ παγίου ἐχόμενον. ὁ δὲ γνώριμος αὐτοῦ Παρμενίδης τοῦ μὲν δοξαστοῦ λόγου κατέγνω — úgyhogy ismertető jele . . . az, hogy vélt ismeretbe fogódzik, vagyis látszatba, de nem abba, amelynek bizonyossága van. Barátja azonban, Parmenidés, elvetette a vélekedésszerű ismeretet.

[190] Brandis, *Commentationum Eleaticarum.* I. rész. 68. l.

istenekről: „Homéros és Hésiodos rákentek az istenekre mindent, ami az embereknél szégyen és megrovást érdemel, lopást, házasságtörést és egymás megcsalását."[191]

Amint egyfelől az abszolút lényeget így mint az egyszerűt határozta meg, amely azonban áthatja azt, ami van, és közvetlenül jelen van benne: másfelől a jelenségekről bölcselkedik; erre nézve egyrészt csak töredékek maradtak ránk, másrészt az ilyen fizikai jellegű vélekedéseknek nincs is nagy érdekességük; spekulatív jelentőségük sincs már, éppúgy, mint a fizikusainknál. Ha azt mondja ebben a tekintetben, „a földből jön minden és a földben végződik minden":[192] ennek nem az az értelme, mintha benne a lényeg (a fizikai elv) volna kifejezve olyképpen, mint a thalési vízben. Aristotelés kifejezetten mondja, hogy senki sem tekintette a földet abszolút elvnek.

2. *Parmenidés*

Parmenidés az eleai iskola kitűnő alakja. Diogenés szerint tekintélyes és gazdag nemzedékből született Eleában. *Életéről* azonban keveset tudunk; hogy Xenophanés tanítványa volt, Aristotelés szerint (*Metafizika.* I. 5.) csak monda. Sextus Empiricus[193] Xenophanés barátjának (γνώριμος) nevezi. Diogenés Laërtius[194] közelebbit közöl, „hallgatta Anaximandrost, Xenophanést is, de nem követte ezt" (οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῷ, de ez úgy látszik csak a külső tartózkodásra vonatkozik); „élt azonban Ameinias-

[191] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos.* IX. 193. §.
Πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε,
Ὅσσα παρ' ἀνθρώποισι ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστί,
Κλέπτειν, μοιχεύειν τε, καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

[192] I. m. X. 313, 314. §.; Simplikios, *Ad Aristotelis Physica.* 41.
Ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ.
Πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα. —
Γῆ καὶ ὕδωρ πάνθ' ὅσσα γίνονται ἠδὲ φύονται.

Földből lesz minden s a földben éri végét minden
Földből és vízből lettünk valamennyien
Föld és víz mindaz, ami keletkezik és nő.

[193] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos.* VII. 111. §.

[194] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... IX. könyv. 21. §.: ἐκοινώνησε δὲ καὶ Ἀμεινίᾳ καὶ Διοχαίτῃ τῷ Πυθαγορικῷ, ... γένους τε ὑπάρχων λαμπροῦ καὶ πλούσιος, ὑπ' Ἀμεινίου, ἀλλ' οὐχ ὑπὸ Ξενοφάνους εἰς ἡσυχίαν προετράπη — Sokat volt együtt Ameiniasszal is, meg a pythagoreus Diochaitésszel is ... nagyrangú család fia volt és gazdag, mégis a csendes életre adta magát, Ameiniasnak, nem Xenophanésnak példájára.

szal és a pythagoreus Diochaitésszel, ezt jobban követte, amaz pedig, nem Xenophanés, rábírta nyugalmas életre." Bizonyos, hogy élete általában Xenophanés és Zénón közé esik, úgyhogy velük egy korban élt, csak fiatalabb volt amannál és idősebb emennél. Diogenés szerint[195] a 69. olimpiász körül (Kr. e. 504—501) volt élte virágjában. Legfontosabb Athénbe való utazása Zénónnal, ahol Platón Sókratésszel beszélteti őket. Ez általában elfogadható; hogy azonban mi benne a történeti, nem deríthető ki. A Theaitétosban[196] Platón azt mondatja Sókratésszel, amikor felszólítják, hogy vizsgálja meg az eleaiak rendszerét: „Félek, hogy Melissosról és a többiekről, akik azt állítják, hogy a mindenség a nyugvó egy, tiszteletlenül találok vitatkozni (*φορτικῶς σκοπῶμεν*), de még jobban félek Parmenidéstől. Mert ez, hogy Homérosszal szóljak, tiszteletreméltónak és egyben félelmesnek (*κατὰ τὸ τοῦ Ὁμήρου αἰδοῖός τε ἅμα δεινός τε*) látszik nekem; mert találkoztam ezzel a férfiúval és szép beszédeket hallottam tőle, amikor én még egészen fiatal voltam, ő pedig már nagyon öreg." S a Parmenidés című platóni dialogusban, amelyben tudvalevőleg Parmenidés és Sókratés a beszélgető személyek, ennek az összejövetelnek történeti körülményei még közelebbi meghatározást nyernek:[197] „Parmenidés már nagyon öreg volt, egészen őszhajú, szép külsejű, körülbelül hatvanöt éves, Zénón pedig közel a negyvenhez." Ezt az utazást a 80. olimpiászra (Kr. e. 460—567) teszik.[198] Így mégis úgy látszik, hogy Sókratés, mivel a 77. ol. 4. évében (Kr. e. 469) született, még mindig túlságosan fiatal volt ahhoz, hogy olyan párbeszédeket folytathatott volna, amilyeneket Platón leír; — azonkívül a fődolog ebben az eleai iskola szellemében írt dialógusban magának Platónnak nézete. Egyébként még annyit tudunk Parmenidés életkörülményeiről, hogy eleai polgártársainál is igen nagy tekintélyben állt, s hogy jólétük főleg azoknak a törvényeknek volt köszönhető, amelyeket Parmenidés adott nekik.[199] Azt is látjuk, hogy Kebés *πίναξ*-ában (az eleje táján) közmondásosan áll a „parmenidési élet" erkölcsi élet értelmében.

Meg kell jegyezni, hogy Platón ott, ahol határozottan az eleai iskoláról van szó, nem is említi Xenophanést, hanem csak Melissost és Parmenidést. S ha ezt a körülményt is tekintetbe vesszük mind a többi mellett, amelyet már említettünk, akkor

[195] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... VIII. könyv. 23. §.
[196] Platón, *Theaitétos*. Platón *összes művei*. I. h. II. köt. 157. l.; *A szofista*, i. m. II. köt. 201—202. l.
[197] I. m. II. köt. 382. l.
[198] Tennemann, *Geschichte der Philosophie*. I. köt. 415. l.
[199] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... IX. 23. §.; Casaubonus ad h. l.

úgy látszik, hogy mindaz, amit Xenophanésről mondottak, tulajdonképp Parmenidésre vonatkozik. Hogy Platón egyébként dialógusai egyikében Parmenidésnek juttatja a főszerepet, s az ő szájába adja a legfenségesebb dialektikát, amely valaha volt, az még nem tartozik ide. Ha Xenophanésnél ama tétel által, hogy semmiből nem lesz semmi, általában negálva van a keletkezés és ami összefügg vele vagy visszavezethető reá : Parmenidésnél a lét és nemlét ellentéte határozottabban, noha még tudatosság nélkül lép fel.

Sextus Empiricus és Simplikios mármost megőrizték számunkra a legjelentősebb töredékeket Parmenidés költeményeiből ; mert Parmenidés is mint költeményt adta elő filozófiáját. Az első hosszú töredék[200] allegórikus *bevezetés* a természetről szóló költeményéhez. Ez a bevezetés fenséges, mutatja a kor modorát s egészben egy erélyes, tüzes lelket, amely küzd a lényeggel, hogy megragadja és kifejezze. Parmenidés filozófiáját saját szavaival adhatjuk vissza. A bevezetés így szól :

„Paripák, amelyek úgy vittek engem, ahogy indulatuk hajtotta őket, elhoztak annak az istennőnek dicső útjára, aki a tudó embert az igazság birodalma felé vezeti. Szüzek" — az érzékek[201] — „mutatták a pályát. Hangot adott a forró tengely a kerekek ágytokjában, amikor odasiettek Hélios leányai" — ezek volnának a szemek[202] — „elhagyván az Éj lakását ; a világossághoz tolulva, kezükkel felemelték a fátyolt ott, ahol a nappal és az éjszaka útjainak kapui vannak. Az égi szüzek közeledtek a nagy kapukhoz, amelyeknek kettős kulcsát a sokat-büntető *(πολύποινος)* Diké tartja. Barátságos szavakkal rábeszélik arra, hogy haladéktalanul tolja el a makkalakú reteszt a kapuktól. Erre megnyitották a kapuk tátongó szélességét ; és a szüzek a paripákat és kocsit áthajtották a nyitott kapun. Jóakaróan fogadott engem az istennő, kezével megragadta jobbomat s így szólt hozzám : Ó te, kit halhatatlan vezetők és paripák hoztak ide lakásomba, légy üdvöz ; mert nem balvégzet hozott erre az ösvényre (valóban nagyon messzeesik az emberek országútjától), hanem Themis és Diké. Mindent tudakolj meg, mind a rábeszélő igazságnak meg nem tántorodó szivét *(ἦτορ)*, mind a halandók vélekedéseit, amelyekben nincs igaz tudás *(πίστις ἀληθής)*. De tartsd távol ettől az úttól a kutató gondolatot, ne kényszerítsen téged a sokat kipróbált szokás ezen az úton, hogy kövesd a meggondolatlan szemet s a zúgó fület és a nyelvet. Csak az ésszel

[200] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*. VII. 111. §.
[201] I. m. VII. 112. §.
[202] I. m. VII. 113. §.

mérlegeld a sokat vizsgált tanítást, amelyet elmondok neked. Csak a vágy téveszti el az utat."

Az istennő erre kifejt mindent: 1. a gondolkodásnak, az *igazságnak* és 2. a vélekedésnek kettős tudását, mint a költeménynek két részét. Egy másik töredékben[203] megmaradt számunkra ennek a tanításnak forrása: „Halljad" szól az istennő, „két útját a tudásnak. Az egyik az, hogy csak a lét van, s a nemlét nincs, — a meggyőződés ösvénye ez, rajta az igazság. A másik az, hogy a lét nincs, és szükségszerű a nemlét, — erről azt mondom neked, hogy az egészen esztelen út; mert a nemlétet meg nem ismerheted, sem el nem érheted, sem ki nem mondhatod." A semmi csakugyan átváltozik valamivé, ha gondoljuk vagy kimondjuk. Mondunk valamit, gondolunk valamit, ha a semmit akarjuk gondolni és kimondani.

„Szükségszerű, hogy a mondás és gondolkodás a létező; mert a lét van, de a semmi nincs is." Ez a rövid meghatározás s ebbe a semmibe esik a negáció általában, konkrétabb formában a határ, a véges, a korlátozottság; *omnis determinatio est negatio* — minden meghatározás tagadás — Spinoza nagy tétele. Parmenidés azt mondja, bármilyen formát vesz is fel a negatív, ez egyáltalán nincs. A semmi igaznak tartása „a tévedés útja, amelyen a semmit sem tudó kettős fejű halandók ide-oda bolyonganak. Tanácstalanság irányítja lelkükben a tévelygő értelmet. Mint siketek és bámészkodó vakok megzavarodott csürheként hajtatnak, amelyek ugyanannak tartják a létet és a nemlétet, azután meg újra nem ugyanannak;" a tévedés az, hogy összecserélik őket egymással, hogy ugyanazt az értéket tulajdonítják nekik, — vagy azt a különbséget teszik, mintha a nem-létező a határolt általában volna. „Így mindnyájuk útja visszacsavarodik ismét önmagába;[204] magának mindig ellentmondó, magát feloldó mozgás. Az emberi képzelet majd ezt tartja lényegnek, majd ellentétét, majd meg a kettőnek keverékét, — állandó ellentmondás.

„Az igazság azonban csak a *van*. Ez létre-nem-hozott és el-nem-múló, egész, egynemű *(μουνογενές)*, mozdulatlan és vég nélküli. Nem volt, nem is lesz, hanem most minden egyszerre van, — *egy* összefüggés. Mert mily születést *(γέννην)* keresnél számára? Hogyan és honnan lehetne sok? Hogy a nem-létezőből, ezt nem engedem, sem hogy mondd, sem hogy gondold; mert sem nem mondható, sem nem gondolható, hogy a lét nincs. Milyen

[203] Proclus, *In Timaeum*. 29. b. (Brandis, *Commentationum Eleaticarum*: 103. és kk.); Simplikios, *Ad Aristotelis Physica*. 25. a.

[204] I. m. 19. a; 25. a és b.

szükségszerűség *(χρέος)* okozhatta volna előbb vagy utóbb kezdetét a semmiből? Így teljességgel *(πάμπαν)* csak lennie kell, vagy nem; a meggyőződés ereje sem támaszthat soha a nemlétezőből valami mást."[205] „Így a keletkezés eltűnt *(ἀπέσβεσται)* és az elmúlás hihetetlen *(ἄπιστος)*. A lét nem választható szét; mert egészen önmagával azonos. Sehol nem több, különben nem volna összefüggő; — sem nem kevesebb, hanem minden tele van a létezővel. A mindenség összefüggés; mert létező összefolyik a létezővel. Változatlan, önmagában nyugszik *(κεῖται)*, szilárd önmagában, — az erős szükségesség tartja a szilárd kötelékek határai között. Ezért nem lehet azt mondani, hogy végnélküli *(ἀτελεύτητον)*; mert hiánytalan, de nem létezően minden nélkül való volna."[206] Ez a lét nem a meghatározatlan *(ἄπειρον)*, mert a szükségszerűség korlátai között van tartva. Aristotelés így Parmenidésnek tulajdonítja a határolást *(πεπερασμένον)*. Bizonytalan, milyen értelemben veendő a határ. Parmenidésnél ez az abszolút értelemben határoló azonban a magában teljességgel meghatározott abszolút szükségszerűség *(ἀνάγκη, δίκη)*. Fontos, hogy túlment a végtelennek sivár fogalmán.

„A gondolkodás és az, amiért a gondolat van, ugyanaz. Mert a létező nélkül, amelyben kifejeződik" (megnyilatkozik, *ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν)*, „nem találod majd a gondolkodást; mert ez semmi és nem lesz semmi a létezőn kívül."[207] Ez a főgondolat. A gondolat létrehozza magát; ami létrejön, gondolat; a gondolkodás tehát azonos az ő létével, mert semmi a léten, e nagy affirmáción kívül. Plótinos,[208] ezt idézve, azt mondja, „hogy Parmenidés megragadta ezt a nézetet, amennyiben a létezőt nem az érzéki dolgokba helyezte."

A szofisták azt következtették ebből: „Minden igazság, nincs tévedés; mert a tévedés a nem létező, ez pedig nem gondolható." Parmenidésszel kezdődött a tulajdonképpeni bölcselkedés, itt látható a felemelkedés az eszmeinek birodalmába. *Egy* ember felszabadítja magát minden képzet és vélekedés alól, megtagad tőlük minden igazságot és azt mondja, csak a szükségszerűség,

[205] I. m. 17. a; 31. a.
[206] I. m. I. 1. 31. b.
[207] I. m. I. 1. 19.
[208] Plótinos, *Enneadés*. V, I. könyv. 8. fej.: *Παρμενίδης ἥπτετο τῆς τοιαύτης δόξης κάθοσον εἰς ταὐτὸ συνῆγεν ὂν καὶ νοῦν, καὶ τὸ ὂν οὐκ ἐν αἰσθητοῖς ἐτίθετο. τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι λέγων, καὶ ἀκινητὸν δὲ λέγει τοῦτο.* Parmenidés szorosan ragaszkodott e felfogáshoz, mert a létezőt és a gondolatot egy és ugyanannak tartotta, ti. a létezőt nem sorolta az érzékelhető dolgok közé. Gondolkodni és lenni, mondotta, ugyanaz, és ez szilárdan áll.

a lét az igaz. Ez a kezdet persze még homályos és határozatlan; nem magyarázza tovább, mi rejlik benne; de épp ennek magyarázata magának a filozófiának kialakítása, amely itt még nincs meg. Összekapcsolódott ezzel az a dialektika, hogy a változóban nincs igazság; mert ha ezeket a meghatározásokat érvényeseknek vesszük, ellentmondásokba ütközünk.

Parmenidés továbbá képiesen is kifejezte magát. Amikor a lét mindenségéről beszél, előfordul a forma is: „Mivel a lét legkülsőbb határa *(πεῖρας πύματον)* tökéletes, azért minden oldalról egy jól lekerekített gömb tömegéhez hasonló *(εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ)*, s a közép felől mindenütt egyensúlyban tartja magát *(μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ)*; mert nem lehet valamivel nagyobb vagy kisebb itt vagy ott. Mert nincs olyan nem-létező, amely meggátolná, hogy a hasonlóhoz odatoluljon", — hogy az önmagával való egységre jusson; „s nincs olyan létező, amely űrt mutatna a létezésben, itt nagyobbat, ott kisebbet. Mivel a mindenség hiányosság nélküli való: azért mindenütt ugyanazon módon azonos magával *(ἶσον ὁμῶς)* a meghatározásaiban."[209] Plótinos[210] mondja: „A létet összehasonlítja a gömbalakkal, mert mindent magában foglal, s a gondolkodás nem rajta kívül van, hanem bennefoglaltatik;" a gömbalak az egyenletesen viselkedő. És Simplikios: „Nem kell csodálkozni; mert költői magatartása miatt egy mitológiai fikcióhoz *(πλάσματος)* is tartja magát." Nekünk mindjárt eszünkbe jut itt, hogy a gömb határolt (azonfelül a térben van) s ennélfogva valami másnak kell lennie körülötte. Hiszen a gömb fogalma a különböző magatartásának egyenlősége, holott épp a különbözetlenséget kellene kifejezni. Ez a kép tehát nem következetes.

Az igazságnak ehhez a tanához Parmenidés hozzáfűzi még *az emberi vélekedések tanát*, a világ csalóka rendszerét:[211] „Az emberek két formát tételeztek vélekedéseikben, amelyek egyikének nem volna szabad lennie s amelyben tévedtek. Elkülönítve őket egymástól, alakra és jelekre nézve szembehelyezik egymással. Az egyik a láng éteri tüze, egészen finom, teljesen azonos önmagával *(ἑαυτῷ πάντοσε τωὐτόν)*, de nem azonos a másikkal, hanem amaz is magában. Vele szemben áll az éji, vagyis a sűrű és nehéz lényeg." Amannak tulajdonítják a melegséget, lágyságot, könnyűséget, emennek a hidegséget. „De mivel mindent világosságnak és éjnek neveznek s meghatározásaik a dolgok egyik meg másik részét

[209] Simplikios, *Ad Aristotelis Physica*. I, I. 27. b; 31. b.

[210] Plótinos, *Enneadés*. V, I. könyv. 8. fej.: *τὸ ὂν σφαίρης ὄγκῳ ἀπεικάζων, ὅτι πάντα ἔχει περιειλημμένα, καὶ ὅτι τὸ νοεῖν οὐκ ἔξω, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ.*

[211] Simplikios, *Ad Aristotelis Physica*. I. I. 7. b.; 39. a.

illetik: azért minden egyszerre telve van világossággal és sötét éjjel, a kettő azonos, mert semmi sincs a kettő nélkül." Aristotelés[212] és a többi történetíró egyhangúlag tulajdonítja Parmenidésnek, hogy két elvet állít fel a megjelenő dolgok rendszere számára, a meleget és a hideget, amelyek kapcsolata által van minden. A világosság, a tűz mint a cselekvő, a megelevenítő van meghatározva, az éj, a hideg mint a szenvedő.

Parmenidés pythagoreus módon is beszél — Strabón *ἀνὴρ Πυθαγορεῖος*-nak, pythagoreus férfiúnak is nevezi — a következő elképzelésben:[213] „Koronák *(στεφάναι)* fonódnak egymás fölé *(ἐπαλλήλους)*, egyikük mindig a nem-sűrűből *(ἀραίου)*, másikuk a sűrűből *(πυκνοῦ)* van; közöttük mások, amelyek világosságból és sötétségből vannak elegyítve."... („A szűkebbek tisztátalan tűzből vannak, a fölöttük levők azonban éjből, amelyen keresztülmegy a láng ereje.") ...„Ami pedig összetartja őket, az valami szilárd, mint egy fal, s alatta tüzes korona; s a nem-sűrűk legközepén ismét egy tüzes korona. A középső a vegyesek között azonban az istennő" *(δαίμων*, természet), „aki mindent kormányoz *(κυβερνήτης)*, a szétosztó *(κληροῦχος)*, Diké és a szükségszerűség... Mert ő minden földi létrehozásnak és vegyítésnek elve (okozója); a hímneműt vegyülésre ösztönzi a nőneművel és megfordítva."... „Ámort fogadta segédjéül" s belőle hozta létre mind az isteneket.[214] Továbbá azt mondja: „A levegő a föld kigőzölgése *(ἀναπνοή)*, a tűz kilégzése a Nap és a Tejút, a levegő és tűz vegyülete a Hold" stb.

Hátra van még annak kifejtése, hogyan magyarázta Parmenidés az érzetet és a gondolkodást; felfogásmódja természetesen materializmusnak tünhetnék fel. Theophrastos[215] ugyanis megjegyzi erre nézve: „Parmenidés egyáltalán semmi közelebbit nem határozott meg idevágóan, hanem csak annyit, hogy mivel két elem van, az egyiknek vagy a másiknak túlsúlya határozza meg a megismerést; mert aszerint, hogy a meleg vagy a hideg túlnyomó, más és más lesz a gondolat: jobb és tisztább, ha a meleg van túlsúlyban, de az ilyen gondolatnak is szüksége van még bizonyos arányra."

[212] Aristotelés, *Metafizika*. I. 3 és 5.

[213] Plutarchos, *De placitis philosophorum*. II. 7.; Eusebius, *De praeparatione evangelica*. XV. 38.; Stobaios, *Eclogae physicae et ethicae*. 23. fej. 462—494.; Simplikios, *Ad Aristotelis Physica*. I. 1. 9 a.; 7. b.

[214] Vö. Brandis, *Commentationum Eleaticarum*. 162. l.

[215] Theophrastus, *De sensu*. 1. l. Stephanus kiad. 1557. (idézi Fülleborn, 92. l.)

„Ahogy az érzék áll hiú[216] szervei vegyületéhez,
Úgy tárul fel az embereknek; mert egy ami bennünk
Eszmél és ugyanaz: szervünknek az alkata, egynél
Úgy mint mindnél. Legfontosb az elme mibennünk."

(Sebestyén Károly fordítása)

„Így tehát az érzékelést és a gondolkodást ugyanannak veszi; az emlékezést és feledést pedig ezektől származtatja vegyülés által. Ha azonban egyenlő arányban vegyülnek, hogy ez-e a gondolkodás, vagy nem, s hogy milyen állapot ez, azt határozatlanul hagyja. Hogy azonban ez ellentétesnek önmagában is érzetet tulajdonított, kiviláglik a következő mondásából: A holt nem érzi a világosságot, a meleget és a hangot, mert tűz híján van; érzi azonban a hideget, a csendet és a sötétséget, s általában minden létezőnek van bizonyos megismerése *(γνῶσίν τινα)*." Valójában azonban Parmenidésnek ez a nézete helyesebben ellentéte a materializmusnak; mert ez abban áll, hogy a lelket részekből, független erőkből — (az érzékek falova) — teszi össze.

3. *Melissos*

Kevés róla a mondanivaló. Aristotelés, ha említi, mindig Parmenidésszel együtt említi, mint aki gondolataiban egyezik vele. Parmenidés tanítványának nevezik;[217] de ez a tanítványi szerep határozatlan valami. Éppúgy azt is közlik róla, hogy Hérakleitosszal érintkezett. Samosi volt, mint Pythagoras; egyébként népének tekintélyes államférfia. Plutarchos[218] idézi, hogy mint a samosiak tengernagya egy csatában győzelmet aratott az athéniek felett. A 84. olimpiász körül (Kr. e. 444) volt élte virágjában. Filozófia tekintetében kevés megjegyezni való van róla. A természetről szóló prózai írásából Simplikios[219] megőrzött több töredéket, amelyek ugyanazokat a gondolatokat és érveléseket mutatják, mint Parmenideséi, csak részben valamivel kifejtettebben. Azt lehetne kérdezni, hogy amit Aristotelés Xenophanésnek tulajdonít, nem reá tartozik-e; formájában túlságosan fejlettnek tűnik fel, nemcsak Xenophanéshez, de még Parmenidéshez képest is.

Csak Aristotelés határozott jellemzése szerint filozófiája abban különbözik Parmenidésétől, hogy nevezetesen *α)* Parmenidés, úgy látszik, az egyet a fogalom szerint *(κατὰ λόγον)*, Melissos

[216] *τολυπλάγκτων*
[217] Diogenés Laërtius, *De vitis* . . . IX. könyv. 24. §.
[218] Plutarchos, *In Pericle.* 26. fej.
[219] I. m. 7. és kk.

az anyag szerint *(κατ' ὕλην)* fogja föl" ; — amaz a lényeget mint a gondolat lényegét, emez mint matériát. Ámde épp a tiszta lényegben, létben, egyben elesik ez a különbség ; sem tiszta matéria, sem tiszta gondolat (ha erről a különbségről beszélek) nem létezik Parmenidés és Melissos számára ; ez a különbség megszűnt. S csak kifejezésük módján múlik, amelynél fogva úgy látszhatnék, hogy az egyik. — *(μᾶλλον φορτικός)*[220] — inkább így fogta föl.

Vagy abban különbözik, hogy *β)* „Parmenidés az egyet mint határoltat határozta meg, Melissos pedig mint határtalant." Ha Parmenidés az egyet csakugyan mint határoltat határozta volna meg, ez közvetlenül ellentmondana filozófiájának ; mert a határ a lét nemléte, — ezzel a nemlétet tételezné. Ámde ha Parmenidés határról beszél, általában azt látjuk, hogy költői nyelve nem mindenütt határozott ; azután meg határ mint tiszta határ maga is egyszerű : tiszta negativitás. A lét, mint egyszerű, mindannak, amit csak mondanak és tételeznek, abszolút határa ; azaz benne meg van szüntetve minden más. A szükségszerűség éppúgy ez a tiszta negativitás, magában való tiszta mozgás (noha mozdulatlan mint gondolat), — teljességgel az ellentét, hozzákötve ellentétéhez.

γ) Vagy abban különbözik, hogy Parmenidés felállította egyúttal a vélekedésnek (vagy a valóságnak) tudományát, amellyel tehát jobban ellenkezik a lét mint lényeg a gondolat számára.

4. *Zénón*

Zénón sajátossága a dialektika. Mestere az eleai iskolának, ennek tiszta gondolkodása benne a fogalomnak önmagában való mozgásává, a tudomány tiszta lelkévé lesz — a dialektika megindítója. Az eddigi eleaiaknál ugyanis csak ezt a tételt látjuk : „A semminek nincs realitása, a semmi egyáltalában nincs, a keletkezés és elmúlás tehát elesik." Zénónnál ellenben szintén látunk ugyan éppoly tételezést — és a vele ellentmondásosnak megszüntetését ; de azt is látjuk, hogy nem ezzel az állítással kezdi, hanem úgy, hogy az ész önmagában nyugodva, annak, amit mint létezőt tételeznek, semmiségét mutatja fel. Parmenidés azt állította : „A mindenség változatlan, mert a változásban annak nemléte volna tételezve, ami van ; de csak a lét van ; ebben a tételben : a nemlét van, alany és állítmány ellentmond egymásnak." Zénón

[220] Aristotelés, *Fizika*. I. 2.

ellenben azt mondta: „Ám tételezzétek a ti változástokat; rajta mint változáson van az ő semmi-volta, vagyis a változás semmi." Emellett amannak a változás határozott, teljesült mozgás; Zénón a mozgás mint olyan ellen szólt, vagyis a tiszta mozgás ellen fordult.

Zénón szintén eleai volt; ő a legfiatalabb s főleg Parmenidésszel érintkezett. Ez nagyon megszerette és fiául fogadta. Vérbeli atyját Teleutagorasnak hívták. Nemcsak a maga államában örvendett életében nagy tekintélynek, hanem általában is híres volt s különösen mint tanítót tisztelték.[221] Platón[222] említi róla, hogy Athénből és más helyekről mentek hozzá férfiak, hogy képzésére bízzák magukat. Büszke önelégültségének tudják be, hogy (athéni utazását kivéve) állandóan Eleában tartózkodott s nem töltött hosszabb időt a nagy és hatalmas Athénben, hogy ott dicsőséget arasson.[223] Különösen halálát tette híressé lelki ereje; igen különböző elbeszélések szólnak arról, hogy egy államot (nem tudni, hazáját, Eleát-e, vagy egy sziciliai államot) élete feláldozásával megszabadított tirannusától (nevét különbözőképp említik, s általában a közelebbi történeti összefüggést nem közlik) a következő módon.[224] Részt vett ugyanis egy összeesküvésben, amely a zsarnok megbuktatására irányult, de azt elárulták. Amikor a zsarnok a nép szeme láttára mindenféle módon megkínoztatta, hogy vallomást csikarjon ki belőle összeesküvőtársaira nézve, és az állam ellenségeit tudakolta tőle: Zénón először a zsarnok minden barátját adta meg mint résztvevőt s azután magát a tirannust az állam pestisének nevezte. Így a hatalmas intelmek, vagy a szörnyű kínzások és Zénón halála is úgy felizgatták a polgárokat s annyira felbátorították, hogy rátámadtak a zsarnokra, megölték őt és felszabadították magukat. Különbözőképpen beszélik el főleg az utolsó jelenetet, a heves és dühös szembeszállást. Azt színlelte, mintha még valamit fülébe akarna súgni a zsarnoknak, azután fülébe harapott s addig tartotta, míg csak a többiek agyon nem verték. Mások közlése szerint orránál kapta meg fogaival. Mások szerint, amikor ama feleletére a legnagyobb kínzásokkal gyötörték, leharapta nyelvét és a tirannus arcába köpte, hogy megmutassa neki, hogy nem csikarhat ki belőle semmit; azután mozsárban összezúzták.

[221] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... IX. könyv. 25. §.

[222] Vö. Platón, *Parmenidés*. Platón *összes művei*. I. h. II. kot. 381—382.

[223] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... IX. könyv. 28. §.

[224] I. m. IX. könyv. 26—27. §.; Menagius ad h. l.; Valerius Maximus, *Factorum et dictorum memorabilium*. III. könyv. 3.

1. Zénón filozófiájának *tételes része*, tartalma szerint, egészben ugyanaz, mint amit Xenophanésnél és Parmenidésnél láttunk, csak azzal a különbséggel, hogy a mozzanatok és ellentétek inkább mint fogalmak és mint gondolatok vannak kifejezve. Már tételeiben[225] is látunk haladást; tovább tart az ellentétek és meghatározások megszüntetésében.

„Lehetetlen (mondja), hogyha valami van, ez keletkezzék (mégpedig ezt az istenségre vonatkoztatja); mert vagy egyenlőből, vagy egyenlőtlenből kellene keletkeznie, mind a kettő azonban lehetetlen: mert az egyenlőt nem illeti meg, hogy az egyenlőből inkább létrehozassék, mintsem létrehozzon, mivel egyenlőknek kell, hogy ugyanazon meghatározásaik legyenek egymáshoz képest." Az egyenlőség feltevésével elesik a létrehozó és a létrehozott különbsége. „Éppúgy nem keletkezhetik egyenlőtlen az egyenlőtlenből; mert ha gyengébből az erősebb, vagy kisebből a nagyobb, vagy rosszabból a jobb, vagy megfordítva a jobból a rosszabb támadna, akkor nem-létező támadna létezőből: ez pedig lehetetlen, tehát isten örök." Ezt azután panteizmusnak mondották (spinozizmus), amely ezen a tételen nyugszik: *ex nihilo fit nihil* — semmiből nem lesz semmi. Xenophanésnél és Parmenidésnél a léttel és semmivel volt dolgunk. A semmiből közvetlenül semmi nem lesz, a létből lét; de így már van. A lét az azonosság, mint közvetlen kifejezve; ellenben azonosság mint azonosság felteszi a gondolat mozgását, a közvetítés pedig magára-irányuló reflexiót. Lét és nemlét így egymás mellett állnak, anélkül, hogy egységüket különbözők egységének fognák fel; ezek a különbözők ninesenek mint különbözők kifejezve. Zénónnál a nem-azonosság a másik tag az azonossággal szemben.

A továbbiakban isten egységét bizonyítja: „Ha isten a leghatalmasabb minden között, akkor megilleti őt, hogy egy legyen; mert ha két vagy még több isten volna, akkor nem állna hatalomban fölöttük; de ha nem volna hatalmasabb a többinél, nem volna isten. Ha tehát több isten volna, hatalmasabbak és gyengébbek volnának egymáshoz képest, tehát nem volnának istenek; mert isten természete az, hogy nincs hatalmasabb fölötte. Ha egyenlők volnának, akkor istennek nem volna meg többé az a természete, hogy a leghatalmasabbnak kell lennie; mert az egyenlő sem nem rosszabb, sem nem jobb az egyenlőnél", vagyis nem különbözik tőle. „Ha tehát isten létezik, mégpedig mint ilyen, akkor isten csak egy; nem volna képes mindenre, amit akar, ha több volna."

[225] Aristotelés, *De Xenophane, Zenone et Gorgia.* 3. fej.

„Mivel egy, ezért mindenütt egyforma, hall, lát s a többi érzete is megvan mindenütt ; mert ha ez nem volna, akkor isten részeinek egyike hatalmasabb volna a többinél" (az egyik ott volna, ahol a másik nincs, ezt kiszorította volna, — az egyiknek oly meghatározása volna, amely a másikból hiányzik), „ez pedig lehetetlen. Mivel isten mindenütt azonos magával, azért gömb formájú ; mert nem úgy van, hogy itt ilyen, másutt másmilyen, hanem mindenütt ilyen." Továbbá : „Mivel örök és egy és gömb formájú, azért sem nem végtelen (határtalan), sem nem határolt. Mert *α)* határtalan a nemlétező ; ennek ugyanis sem közepe, sem kezdete, sem vége, sem pedig része — ilyen a határtalan." De amilyen a nemlétező, nem olyan a létező. A határtalan a meghatározatlan, a negatív ; a nemlétező volna, a lét megszüntetése, s így maga mint egyoldalú van meghatározva. *β)* „Kölcsönös határolás történnék, ha több létező volna ; de mivel csak az egy van, ez nem határolt." Mutatja Zénón azt is : „Az egy sem nem mozog, sem nem mozdulatlan. Mert mozdulatlan *α)* a nemlétező" (a nemlétezőben nincs mozgás, a mozdulatlansággal nemlét vagyis az üresség volna tételezve, a mozdulatlan negatív) ; — „mert beléje nem megy más, sem maga nem megy másba. *β)* Csak a többnek van mozgása ; mert az egyiknek a másik felé kellene mozognia." Csak az mozog, ami különböző a másiktól ; a mozgás előföltevése a több idő és tér. „Az egy tehát sem nem nyugszik, sem nem mozog ; mert nem azonos sem a nemlétezővel, sem a sokkal. Mindebben ilyen isten magatartása ; mert örök és egy, önmagával azonos és gömbalakú, sem nem határtalan, sem nem határolt, sem nem nyugvó, sem nem mozgó." Abból, hogy semmi sem keletkezhetik az azonosból vagy nem-azonosból, Aristotelés[226] azt következteti, hogy vagy nincs semmi istenen kívül, vagy minden egyéb is örök."

Az okoskodásnak ebben a módjában oly dialektikát látunk, amelyet metafizikai okoskodásnak lehet nevezni. Alapja az azonosság elve : „A semmi egyenlő semmivel, nem megy át a létbe, sem megfordítva ; egyenlőből tehát nem keletkezhetik semmi." A lét, az eleai iskola eggye, csupán az az absztrakció, az az elmélyedés az értelmi azonosság örvényében. Az érvelésnek ez a legrégibb módja még mindig érvényes mind a mai napig ; pl. Isten egységének úgynevezett bizonyítékaiban. Azt látjuk, hogy vele a metafizikai okoskodásnak egy másik módja kapcsolatos : előföltevéseket csinálnak, pl. Isten hatalma, ezek alapján okoskodnak, állítmányokat negálnak. Ez a mi okoskodásunk legközönségesebb

[226] I., m. 4. fej. : *ὥστε ἢ οὐδέν ἐστι παρὰ τὸν θεὸν, ἢ καὶ τἆλλα ἀΐδια πάντα.*

modja. A meghatározások tekintetében meg kell jegyezni, hogy őket, mint negatívumot, mind távoltartják a pozitív, csak reális léttől.

Mi más úton jutunk ehhez az absztrakcióhoz, nincs szükségünk olyan dialektikára, mint az eleai iskolának ; a mi utunk triviális és közelebb eső. Mi azt mondjuk, Isten változhatatlan, a változás csak a véges dolgokat illeti — (ezt mintegy tapasztalati tételként) ; egyfelől látjuk így a véges dolgokat és a változást, másfelől a változhatatlanságot ebben az elvont, abszolút önmagával való egységben. Ez ugyanaz a szétválasztás, csakhogy mi a végest is létnek vesszük ; az eleaiak ezt elvetették. Vagy kiindulunk a véges dolgokból is s haladunk a fajokhoz, nemekhez, elhagyva egymás után a negatívat ; a legfőbb nem azután Isten, aki, mint a legfőbb lény, csupán affirmatív, de minden meghatározás nélkül. Vagy a végesről átmegyünk a végtelenre, mondván, hogy a végesnek mint korlátoltnak a végtelenben kell hogy legyen alapja. Mindezekben a számunkra egészen megszokott formákban a kérdésnek ugyanaz a nehézsége foglaltatik, amely az eleai gondolatok tekintetében jelentkezik : Honnan ered a meghatározás, hogyan kell ezt felfogni, mind magában az egyben, mellőzve a végest, mind pedig abban, hogyan lesz a végtelenből a véges? Az eleaiak azáltal különböznek gondolataikban ettől a mi közönséges elmélkedő gondolkodásunktól, hogy spekulatív módon jártak el — a spekulatív ti. az, hogy a változás egyáltalán nincs — s hogy így megmutatták, mihelyt feltesszük a létet, a változás magában ellentmondás, fölfoghatatlan valami ; mert az egyből, a létből el van távolítva a negatívnak, a sokaságnak meghatározása. Míg tehát mi képzeletünkben a véges világ valóságát is elfogadjuk, az eleaiak következetesebbek voltak : elmentek odáig, hogy csak az egy van, a negatív pedig egyáltalán nincs ; — olyan következetesség, amely, ha csodálkoznunk kell is rajta, mégsem kevésbé nagy absztrakció marad.

Különösen csodálatosnak látjuk Zénónban azt a magasabb tudatot, hogy negálunk egy meghatározást, ez a negáció maga újra egy meghatározás, s azután az abszolút negációban nem *egy* meghatározást, hanem mind a két ellentétest kell negálnunk. Előbb, ha negáljuk a mozgást, az abszolút lényeg nyugalomban van ; vagy ha negáljuk a végest, akkor az tisztán végtelen : de ez maga is meghatározás, maga is véges, amint nemsokára látni fogjuk. Éppígy a lét meghatározás a nemléttel szemben ; nemsokára ezt éppúgy megszűntnek látjuk.

Ha az abszolút lényeget mint az egyet vagy a létet tételezik, akkor a negáció által tételezik így ; meghatározzák mint a negatívat

s ezzel mint a semmit, a semmit pedig ugyanazok az állítmányok illetik meg, mint a létet: a tiszta lét nem mozgás, hanem a mozgás semmissége. Ezt megsejti Zénón; s mivel előrelátta, hogy a lét a semmi ellentéte, azért az egyről negálja azt, amit a semmiről kellene mondani. De ugyanígy kellene történni a többivel is. Az egy a leghatalmasabb, s ebben tulajdonképp mint abszolút megsemmisítés van meghatározva; mert a hatalom épp a teljességgel-nem-léte valami másnak, az üres. Az egy éppígy a sokak semmissége; a semmiben csakúgy, mint az egyben a sok meg van szüntetve. Ezt a magasabb dialektikát Platón Parmenidésében találjuk. Itt ez csak néhány meghatározásban jelentkezik, nem magának az egynek és a létnek meghatározásaiban.

A magasabb tudat az arról való tudat, hogy a lét is, mint meghatározott a semmivel szemben, semmis, s ez megvan részben Hérakleitosban s azután a szofistákban; ezzel nem marad igazság, magánvaló, hanem csak másért-való, vagyis az egyedi tudat bizonyossága és a bizonyosság mint cáfolat, a dialektika negatív oldala.

2. De említettük már, hogy az igazi *objektív dialektikát* ugyancsak Zénónnál találjuk meg.

Zénón nagy jelentősége, hogy a dialektika megindítója, noha abban, amit láttunk, tulajdonképp nem ő maga az, vagy csak a kezdő lépéseket teszi; mert negál ellentétes állítmányokat. Tehát Xenophanés, Parmenidés, Zénón alapul veszik ezt a tételt: Semmi az semmi, a semmi nincs is, vagy az azonos (mint Melissos mondja) a lényeg; azaz az ellentétes állítmányok egyikét tételezték mint a lényeget. Ez az előfeltevésük; ha mármost egy meghatározásban az ellenkezővel találkoznak, előfeltevésük alapján megszüntetik ezt a meghatározást. Így azonban ez csak egy más által szűnik meg, előfeltevésem által, ama megkülönböztetésem által, hogy ti. az egyik oldal az igaz, a másik a semmis — (egy meghatározott tételből indulunk ki); semmissége nem önmagán jelenik meg, nem úgy, hogy maga szünteti meg magát, azaz hogy ellentmondást rejt *magában*. Így a mozgással kapcsolatban: Előre feltettem valamiről, hogy semmis; azután feltevésem szerint felmutattam ezt a mozgáson; ebből tehát következik, hogy a mozgás semmis. De más tudatnak nincs ez az előföltevése; amazt én nyilvánítom közvetlenül igaznak, másnak joga van, hogy valami mást tegyen meg eleve közvetlenül igaznak, pl. a mozgást. Éppígy szokott ez lenni, ha az egyik filozófiai rendszer cáfolja a másikat; az elsőt veszik alapul s ennek szempontjából harcolnak a másik ellen. Ezzel könnyűvé tették maguknak a dolgot: „A másik rendszernek nincs igaza, mert nem egyezik az enyémmel;" a másik éppoly joggal mondhatja ezt. Nem más által kell kimutat-

nom, hogy nincs igaza, hanem saját *magán*. Nem segít az, hogy bebizonyítom rendszeremet vagy tételemet s azután azt a következtetést vonom le : tehát az ellentétes hamis ; eme másik tétel számára amaz mindig valami idegennek, külsőlegesnek tűnik föl. A hamis ne azért legyen hamis, mert az ellenkező igaz, hanem azért, mert önmagában hamis.

Ennek az ésszerű belátásnak ébredését látjuk Zénónban. Platón nagyon jól jellemzi ezt a dialektikát Parmenidésében.[227] A következőképp beszélteti erről. Sókratésszal mondatja : „Zénón alapjában véve ugyanazt állítja írásában, amit Parmenidés, hogy minden egy, egy fordulattal azonban meg akar téveszteni bennünket, hogy úgy lássék, mintha valami újat mondana. Parmenidés ugyanis kimutatja költeményeiben, hogy minden egy, Zénón ellenben azt mutatja ki, hogy a sok nincs." Zénón válasza : „Ő ezt ellenkezőleg azok ellen írta, akik Parmenidés tételét azzal igyekeznek nevetségessé tenni *(κωμῳδεῖν)*, hogy kimutatják, milyen nevetségességek és önellentmondások adódnak állításából. Ő tehát azért harcolt azok ellen, akik a soknak létet tulajdonítanak, hogy kimutassa, hogy ebből sokkal visszásabb dolog következik, mint Parmenidés tételéből."

Ez az objektív dialektikának közelebbi meghatározása. Ebben a dialektikában azt látjuk, hogy az egyszerű gondolat nem marad meg többé a maga előföltevésénél, hanem megerősödve, átviszi a háborút az ellenség földjére. Ezt az oldalát mutatja a dialektika Zénón tudatában ; — de szemügyre kell venni pozitív oldalról is. A közönséges felfogás szerint a tudományos tételek a bizonyítás eredményei, a bizonyítás pedig a belátás mozgása, közvetítés által való összekapcsolás. A dialektika általában *α)* külsőséges dialektika, ez a mozgás, amelyet megkülönböztetünk ennek a mozgásnak összefoglalásától ; *β)* nem pusztán a mi belátásunk mozgása, hanem olyan, amelyet magának a dolognak lényegéből, azaz a tartalom tiszta fogalmából bizonyítunk. Amaz a tárgyak szemléletének egy módja, hogy alapokat és oldalakat mutatunk fel rajtuk s ezáltal mindent, amit addig szilárdnak tartottak, megingatunk. Lehetnek azután teljesen külsőleges alapok is ; a szofistákkal kapcsolatban többet beszélünk majd erről a dialektikáról. A másik dialektika azonban a tárgynak immanens szemlélete : önmagában tekintjük, előföltevés, eszme, kellés nélkül, nem külsőséges viszonyok, törvények, alapok szerint. Az ember egészen belehelyezkedik a dologba, a tárgyat önmagában nézi és a maga

[227] Platón, *Parmenidés*. Platón *összes művei*. I. h. II. köt. 382—384. l.

meghatározásai szerint veszi. Ebben a szemléletben azután maga mutatkozik olyannak, hogy ellentétes meghatározásokat tartalmaz, tehát megszünteti magát; ezt a dialektikát főleg a régieknél találjuk. A szubjektív dialektika, amely külsőséges alapokon okoskodik, méltányos akkor, amennyiben megengedik: „A helyesben van valami helytelen is, és a hamisban valami igaz is." Az igazi dialektika nem hagy meg semmit tárgyán olyképpen, hogy csak egyik oldalról tekintve hiányos; hanem a tárgy feloldódik egész természete szerint. E dialektika eredménye nulla, a negatív; ami affirmatív benne, még nem fordul elő. E mellé az igazi dialektika mellé állítható az, amit az eleaiak tettek. Náluk azonban a meghatározás, a felfogás lényege még nem fejlődött eléggé; hanem megálltak annál, hogy az ellentmondás által a tárgy semmis.

Zénónnak a matériára vonatkozó dialektikája nincs megcáfolva mind a mai napig; még nem mentek túl rajta s meghagyják a dolgot határozatlanul. „Azt bizonyítja, ha a sok van, akkor nagy és kicsiny: Ha nagy, akkor a sok végtelen, nagysága szerint" *(τὸ μέγεθος*, mennyiség általában) — a sokaságon mint közömbös határon túl kell menni a végtelenig, ami végtelen, többé nem nagy, többé nem sokaság, a végtelen a soknak negatívuma; „ha kicsiny, úgyhogy a dolgoknak nincs nagyságuk", — atomok, a nemlétező. „Megmutatja itt, hogy aminek nincs nagysága, sem vastagsága, sem tömege *(ὄγκος)*, az nincs is. Mert ha hozzáadnák máshoz, ezt nem növelné; mert ha nincs nagysága és hozzájárul, nem adhat hozzá semmit a másiknak nagyságához, ennélfogva a hozzájáruló semmi. Éppígy ha azt elveszik belőle, a másik nem csökken ezáltal; ennélfogva semmi".[228]

„Ha a létező van, akkor szükségképp mindegyiknek van nagysága és vastagsága (kiterjedése), egymáson kívül van, az egyik külön van a másiktól. S a továbbiról *(περὶ τοῦ προὔχοντος)* ugyanaz áll; mert ennek is van nagysága s ami benne van, egymástól különböző *(προέξει αὐτοῦ τι)*. Azonban ugyanaz a dolog, ha *valamit egyszer* mondunk és *mindig mondunk;* egyik része sem lesz végső, a máshoz mindig újra fűződik más. Ha sok létező van, akkor kicsinyek és nagyok; kicsinyek, úgyhogy nincs nagyságuk; nagyok, úgyhogy végtelenek.[229]

A közelebbit erről a dialektikáról Aristotelés[230] őrizte meg számunkra; a mozgást Zénón főleg objektív dialektikával tár-

[228] Simplikios, *Ad Aristotelis Physica.* 30. a.: *δείκνυται, ὅτι εἰ πολλά ἐστι, καὶ μέγαλα καὶ μικρά ἐστι κ. τ. λ.* — Kimutattatik, hogyha sokaság van, akkor nagy és kicsiny elemek is vannak.

[229] I. m. I. 1. 30, b.

[230] Aristotelés, *Fizika.* VI. 9.

gyalta. Azt a részletességet azonban, mint Platón Parmenidésében, Aristotelésnél nem találjuk. Azt látjuk, hogy Zénón tudata számára eltűnik az egyszerű mozdulatlan gondolat, de maga gondolkodó mozgássá lesz ; küzdve az érzéki mozgás ellen, maga adja magának ezt a mozgást. Hogy a dialektika először a mozgás felé fordult, annak épp az az alapja, hogy a dialektika maga ez a mozgás, vagy a mozgás maga minden létezőnek dialektikája. A dolog, mint mozgó, magán hordja dialektikáját, a mozgás pedig : mássá lenni magához képest, magát megszüntetni. Aristotelés idézi, hogy Zénón tagadta a mozgást, mert belső ellentmondást rejt magában. Ezt nem úgy kell felfogni, hogy a mozgás egyáltalán nincs ; ahogy mi mondjuk, vannak elefántok, nincsenek orrszarvúak. Hogy van mozgás, hogy ez a jelenség van — erről nincs is szó ; a mozgásnak érzéki bizonyossága van, mint ahogy az elefántok vannak. Ebben az értelemben eszébe sem jutott Zénónnak, hogy tagadja a mozgást. A kérdés csak a mozgás igazságára vonatkozik ; a mozgás pedig nem igaz, mert ellentmondásos. Ezzel azt akarta mondani, hogy nem illeti meg igazi lét. Zénón megmutatja, hogy a mozgás képzete ellentmondást tartalmaz ; s a mozgás cáfolatának négy módját sorakoztatja fel. A bizonyítékok a tér és az idő végtelen osztottságán alapszanak.

1. Az első forma az, hogy azt mondja : „A mozgásnak azért nincs igazsága, mert a mozgónak előbb a tér feléhez kell érnie, mint a célhoz." Aristotelés azért fejezi ezt ki olyan röviden, mert a tárgyat előbb már részletesen tárgyalta és kifejtette. Ezt általánosabban kell felfogni ; az előföltevés a tér folytonossága. Ami mozog, annak bizonyos célt kell elérni ; ez az út egy egész. Hogy befussa az egészet, a mozgónak előbb a felét kell befutnia. Most ennek a félnek a vége a cél. De ez a fél megint egy egész, ennek a térnek így szintén van egy fele ; előbb tehát ennek a félnek a felét kell elérnie s így tovább a végtelenségig. Zénon rájött itt a tér végtelen oszthatóságára. Mivel tér és idő teljességgel folytonosak, azért sehol meg nem állhatunk az osztásban. Minden mennyiség — s minden térnek és időnek mindig van mennyisége — ismét két félre osztható; ezeket be kell futni, s bármilyen kis tért tételezünk, mindig beáll ez a viszony. A mozgás e végtelen sok mozzanat befutása volna és soha nem ér véget ; tehát a mozgó soha sem érhet céljához.

Ismert dolog, hogy a sinopéi Diogenés, a kynikus, egészen egyszerűen cáfolta meg a mozgás ellentmondásosságának ilyen bizonyítékait ; — hallgatva felkelt s ide-odajárkált —, megcáfolta őket a cselekedettel.[231] De az adomának folytatása is van. Mikor

[231] Diogenés Laërtius, *De vitis* . . . VI. könyv. 39. §. ; Sextus Empiricus, *Hypotyposes Pyrrhoneae*. III. 8. 66. §.

egy tanítványa meg volt elégedve ezzel a cáfolattal, Diogenés elverte őt abból az okból, hogy, mivel a tanító érvekkel vitázott, a tanítvány is csak érvekkel való cáfolatot fogadhat el. Azaz nem szabad megelégedni az érzéki bizonyossággal, hanem meg kell érteni a dolgokat.

Itt látjuk először a végtelenben rejlő ellentmondás kifejtését, ennek az ellentmondásnak tudatossá válását. A mozgás, maga a tiszta megjelenés a tárgy, s mint valami gondolt, lényegisége szerint tételezett lép fel : ti. (ha a mozzanatok formáját tekintjük) a tiszta önmagával való azonosságnak és a tiszta negativitásnak különbségeiben, a pontnak a folytonossággal való ellentétében. Képzeletünk számára nem ellentmondásos, hogy a pont a térben s éppígy a pillanat a folytonos időben, vagy az időbeli *most* mint folytonosság, hosszúság (nap, év) van tételezve ; de fogalmuk ellentmond önmagának. Az önmagával való azonosság, a folytonosság abszolút összefüggés, minden különbségnek, minden negatívnak, a magáért-való-létnek megsemmisültsége ; a pont ellenben a tiszta magáért-való-lét, az abszolút magamegkülönböztetés, a mással való minden azonosságnak és összefüggésnek megszüntetése A térben és időben azonban ez a kettő egyben van tételezve ; tér és idő tehát ellentmondással terhelt. Legközelebb esik, hogy ezt az ellentmondást a mozgáson mutassuk fel ; mert a mozgásban a képzelet számára is valami ellentétes van tételezve. A mozgás épp a tér és az idő lényege, realitása; megjelenésével, tételezettségével épp a megjelenő ellentmondás van tételezve. S erre az ellentmondásra hívja fel Zénon a figyelmet.

Tételezve van egy tér folytonossága, valami pozitív ; benne a határ, amely megfelezi. De a felező határ nem abszolút határ, nem magán- és magáért-való ; hanem valami határolt, újra folytonosság. Ez a folytonosság azonban újra nem valami abszolút, hanem tételezhető benne az ellentét, a felező határ ; de ezzel újra nem a folytonosság határa van tételezve, a fél még folytonosság, s így tovább a végtelenségig. A végtelenségig, — ennél a szónál egy túlsót képzelünk, amely el nem érhető, túl minden képzeleten ; ez el nem juthat oda. Végtelen túlmenés ez, de a fogalomban jelen van, túlmenés az egyik ellentétes meghatározottságtól a másikhoz, a folytonosságtól a negativitáshoz, a negativitástól a folytonossághoz ; előttünk vannak. A két mozzanat közül a továbbmenésben az egyik a lényegesnek mondható. Először Zénon úgy tételezi a folytonos továbbmenést, hogy nem jutunk el semmi önmagával azonoshoz, *egy* meghatározotthoz, — nincs határolt tér, tehát folytonosság van; vagy a továbbmenést ebben a határolásban állítja Zénon.

Aristotelés általános felelete és megoldása az, hogy tér és idő nem végtelenül osztottak, hanem csak oszthatók. Mármost úgy látszik, hogy mivel oszthatók *(potentia, δυνάμει*, nem *actu, ἐνεργείᾳ)**, valósággal is végtelenül osztottaknak kell lenniök; mert különben nem lehetne a végtelenségig osztani őket; — általános felelet a képzelet számára. Ezért mondja Bayle[232], hogy Aristotelés válasza *pitoyable:***

*C'est se moquer du monde que de se servir de cette doctrine; car si la matière est divisible à l'infini, elle contient un nombre infini de parties. Ce n'est donc point un infini en pussiance, c'est un infini, qui existe réellement, actuellement. Mais quand-même on accorderait cet infini en puissance, qui deviendrait un infini par la division de ses parties, on ne perdrait pas ses avantages; car le mouvement est une chose, qui a la même vertu, que la division. Il touche une partie de l'espace sans toucher l'autre, et il les touches toutes les unes après les autres. N'est-ce pas les distinguer actuellement? N'est ce pas faire ce que ferait un géomètre sur une table en tirant des lignes, qui désignassent tous les demi-pouces. Il ne brise pas la table en demi-pouces, mais il y fait néanmoins une division, qui marque la distinction actuelle des parties; et je ne crois pas qu' Aristote eut voulu nier, que si l'on tirait une infinité de lignet sur un pouce de matière, on n'y introduisit une division, qui réduirait en infini actuel ce qui n'était selon lui, qu'un infini virtuel.**** Ez a *si***** *jó!*

A filozófiában megmutatják, hogy az egyszerű fogalom, az általános a végtelenség egyszerű lényege, vagy a tiszta megjelenésé,

* Lehetőség, nem valóság szerint. *(Sz. S.)*

[232] Bayle, *Dictionnaire historique et critique.* IV. köt. Zénón címszó. E. jegyzet.

** Szánalmas. *(Sz. S.)*

*** Így magyarázni a dolgot annyi, mint gúnyolódni a világon; mert ha az anyag a végtelenségig osztható, akkor végtelen számú részt tartalmaz. Ez tehát nem lehetőség szerint való végtelen, hanem olyan, amely reálisan, valósággal létezik. De még ha meg is engednők ezt a lehetőség szerint való végtelent, amely végtelenné lenne részeinek valóságos felosztása által, akkor is igazunk volna; mert a mozgás olyan dolog, amelynek ugyanaz az ereje, mint a felosztásnak. Érinti a tér egyik részét, anélkül, hogy érintené a másikat, s érinti valamennyit, egyiket a másik után. Nem annyi-e ez, mint valósággal megkülönböztetni őket? Nem ugyanazt teszi-e, amit tenne egy geométer, aki vonalakat húz egy rajztáblán, amelyek valamennyi félhüvelyket jelölik. Nem töri széjjel félhüvelykekre a rajztáblát, de mégis csinál rajta felosztást, amely a részek valóságos megkülönböztetését jelzi; s nem hiszem, hogy Aristotelés tagadni akarta volna, *hogyha* végtelen számú vonalat húznánk egy hüvelyknyi anyagon, ezzel oly felosztást eszközölnénk, amely valóságos végtelenné változtatná azt, ami szerinte csak lehetséges végtelen volt. *(Sz. S.)*

**** Hogyha. *(Sz. S.)*

— a végtelenség az ő mozgása. Oszthatóság, lehetőség az általános; benne tételezve van mind a folytonosság, mind a negativitás, a pont, de mint mozzanatok, nem mint magán- és magáért-valók. A végtelenségig oszthatom az anyagot, de csak oszthatom; valósággal nem osztom a végtelenségig. Épp ez a végtelen, hogy egyetlen mozzanatának sincs realitása. Nem kerül arra sor, hogy egyik mozzanat magánvalóvá lenne, vagy valóban megtörténnék, — nincs sem abszolút határ, sem abszolút folytonosság; úgyhogy a másik mozzanat mindig elesnék. Két teljességgel ellentétes valami van előttünk, de mint mozzanatok, azaz az egyszerű fogalomban vagy az általánosban, — a gondolkodásban, ha úgy tetszik; mert a gondolkodásban (az elképzelésben általában) a tételezett egyszerre van is, nincs is. Az elképzelt mint olyan, vagyis a képzeleti kép nem dolog: nincs léte, de nem is semmi; így az általános — közömbös egyszerű egység, akár a tudatban, akár rajta kívül. Tér és idő kvantum, korlátolt mennyiség; tehát befutható. Ahogy *én* nem *actu** osztom a végtelenségig a tért, éppúgy a mozgó test sem; a meghatározott tér mint határolt van, mint ilyen egzisztál az ő számára. Így a mozgásban a tér mint általános van a mozgó számára. Az osztás mint osztottság nem abszolút pontszerűség, valamint a tiszta folytonosság sem az osztatlan és osztás nélküli; éppígy az idő általános valami, nem tiszta negativitás, pontszerűség, hanem szintén folytonosság. A mozgáson fellép mind a kettő: a tiszta negativitás mint idő, a folytonosság mint tér. Maga a mozgás épp ez a valóságos egység az ellentétben; a fogalmaknak ebben van a valóságuk a képzelet számára, az általános pedig az egységük a mozgáson, az általánosnak mint egységnek mozzanatán, s megvan a kettőnek különválása ebben az egységben és a kettőnek egysége ebben a különválásban.

A tér és az idő lényege a mozgás, mert a lényeg az általános; a mozgást megérteni annyi, mint lényegét a fogalom formájában kifejezni. A mozgás mint a negativitás és a folytonosság egysége van fogalomként, gondolatként kifejezve; rajtuk azonban épp ennélfogva sem a folytonosság, sem a pontszerűség nem tételezhető mint a lényeg. A képzelet számára ez a két mozzanat elválaszthatatlan. Ha a tért vagy az időt a végtelenségig osztottnak képzeljük, akkor végtelen sok pont van előttünk, de éppúgy a folytonosság is, — egy tér, amely átfogja őket. Mint fogalom azonban ez a folytonosság azt jelenti, hogy azok mind azonosak, igazságuk szerint tehát nem válnak külön mint pontok, mint egyek.

A mozgás a végtelen mint az idő és a tér ez ellentéteinek

* Valósággal. *(Sz. S.)*

egysége. Ez a két mozzanat azonban éppúgy mint léttel bíró lép fel ; ha így egyformán érvényesek, már nem fogalmuk van tételezve, hanem létük. Rajtuk mint léttel bírókon a negativitás határ mint mennyiség ; vannak, egzisztálnak mint határolt tér és idő. S a valóságos mozgás egy határolt térnek és időnek, nem pedig a végtelen térnek és időnek befutása.

Ugyanebből a szempontból kell megérteni Zénón többi tételét, nem mint ellenvetéseket a mozgás realitásával szemben, ahogy eleinte látszanak : hanem mint egy szükségszerű módját a mozgás meghatározásának, de egyúttal annak is, hogyan kell eljárni. Ellenvetéseket megcáfolni annyi, mint semmis voltukat felmutatni, mintha el kellene esniök, mintha nem is lehetne ellenvetéseket tenni. De szükséges úgy gondolni a mozgást, ahogy Zénón gondolta, magának a mozgásnak ezt a tételezését azonban tovább kell vinni.

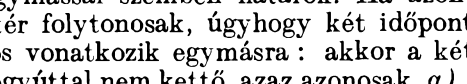
Hogy a mozgásnak előbb az út felét kell megtennie, ezzel a folytonosságot állítjuk, azaz az osztás lehetőségét mint puszta lehetőséget ; az osztás tehát mindig lehetséges minden, bármely kicsinynek képzelt térrel kapcsolatban is. Megengedik mint kétségtelent, hogy előbb az út felét kell megtenni ; de ezzel megengedtek mindent, — a soha-célhoz-nem-érést ; egyszer mindani valamit annyi, mint számtalanszor mondani. Ezzel szemben úgy vélik, egy nagyobb térnél meg lehet engedni a felezést ; elképzelhető azonban, hogy egy ponton oda kell jutni, hogy többé nem lehetséges felezés (ti. számunkra), — el kell érkeznünk olyan kis térhez, amelynek feléről már nem lehet beszélni : azaz egy oszthatatlan, nem folytonos térhez, amely már nem is tér. Ez azonban hamis, — a folytonosság lényeges meghatározás. Van ugyan térbeli legkisebb, bennerejlik a folytonosság negációja, de elvont negációja ; éppoly hamis azonban az elvont ragaszkodás a *vélt* osztáshoz, a felezéshez. Ámde a megszakítottságnak ez a feltevése már benne van egy félnek a feltevésében. Azt kell mondani : a térnek nincs fele, a tér folytonos ; könyvet, fát lehet két félre osztani, de nem a tért, — a mozgásban pedig csak tér van. Lehetett mindjárt azt is mondani : a tér végtelen sok pontból áll, azaz végtelen sok határból, tehát nem futható be. Elképzelik, hogy ilyen oszthatatlan pontról át lehet menni egy másik pontra ; de így nem lehet előbbre jutni, mert határtalanul sok ilyen pont van. A folytonosság széjjeltört a maga ellentétére, egy meghatározatlan sokaságra, — azaz nem veszünk fel folytonosságot, tehát mozgást sem. Helytelenül állítják, hogy a mozgás lehetséges, ha elérünk valamihez, ami nem folytonos ; — a mozgás összefüggés.

Ha tehát azt mondottuk előbb, hogy a végtelenségig való osztás lehetőségének alapja a folytonosság, akkor a folytonosság

csak az előföltevés, de amit *tételezünk* ezen a folytonosságon, az végtelenül sok, elvontan abszolút határnak a léte.

2. „A második bizonyítéknak" (amely éppúgy a folytonosság előföltevése és az osztás tételezése) „neve Achilles", a gyorslábú. A régiek szerették érzéki képzetbe öltöztetni a nehézségeket. Tudjuk, ha két test *egy* irányban mozog s egyikük előre van, a másik pedig, amely bizonyos távolságból követi, gyorsabban mozog nála, akkor a második eléri az elsőt. Zénón azonban azt mondja: „A lassúbbat még a leggyorsabb sem tudja elérni"; s ezt a következőképpen bizonyítja. Az üldözőnek az idő bizonyos részére van szüksége, hogy „elérje azt a helyet, ahonnan a menekülő elindult" ennek a bizonyos időrésznek elején. Mialatt a második elért ahhoz a ponthoz, ahol az első volt, ez tovább mozdult, új teret futott be, amelyet a másodiknak újra meg kell tennie ennek az időrésznek egy részében; s ilyképpen megy ez a végtelenségig. *B* megtesz egy óra alatt két mérföldet, *A* ugyanannyi idő alatt egy mérföldet. Ha két mérföldnyire vannak egymástól, *B* egy óra alatt ért oda, ahol *A* az óra elején volt. Az *A*-tól ezalatt befutott teret (1 mérföldet) *B* egy félóra alatt fogja befutni, s így tovább a végtelenségig. A gyorsabb mozgás így mitsem segít a második testen, hogy befussa azt a térközt, amellyel el van maradva; az időt, amelyre szüksége van, a lassúbb is mindig felhasználja, s „ezáltal mindig bizonyos előnyt nyert."

Aristotelés, ezt tárgyalva, röviden ezt mondja róla: „Ez a bizonyíték ugyanazt a végtelen osztottságot képzeli el", vagyis a végtelenségig való osztást a mozgás által. „Nem-igaz valami; mert a gyors mégis utoléri majd a lassút, ha megengedik neki, hogy átlépje a határt, a határoltat."[233] Ez a felelet helyes, s mindent tartalmaz. Ebben az elképzelésben ugyanis két időpontot és két teret veszünk fel, amelyek el vannak választva egymástól, azaz határoltak, egymással szemben határok. Ha azonban feltesszük, hogy idő és tér folytonosak, úgyhogy két időpont vagy térpont mint folytonos vonatkozik egymásra: akkor a két pont éppúgy, ahogy kettő, egyúttal nem kettő, azaz azonosak. *α)* A tér tekintetében:



egyazon időrészben *A* befutja a *bc* teret, *B* pedig az *ab* + *bc* teret.

[233] Aristotelés, i. m. I. 1.: *γίνεται δὲ παρὰ ταὐτὸ τῇ διχοτομίᾳ ... Ὅτι τὸ προέχον οὐ καταλαμβάνεται, ψεῦδος· ὅτε γὰρ προέχει, οὐ καταλαμβάνεται· ἀλλ' ὅμως καταλαμβάνεται, εἴπερ δώσει διεξιέναι τὴν πεπερασμένην.*

A képzeletben a legkönnyebben oldjuk meg magunknak a dolgot: Mivel a második gyorsabb, azért *ugyanazon* idő alatt nagyobb teret fut be, mint a lassú ; ezért elérhet odáig, ahonnan az első kiindul, s azután még tovább. *β)* De ez az időrész, amelynek egynek kellene lennie, feloszthatő arra, amelyben *B* befutja *ab*-t, meg arra, amelyben *B* befutja *bc*-t. Az első időrész *A* előnye *bc* befutására ; úgyhogy *A* immár *c*-ben van ugyanabban az időpontban, amelyben *B b*-ben van. A határolt, amelyen Aristotelés szerint túl kell jutni, amelyen át kell hatolni, az idő ; mivel folytonos, azért a nehézség megoldására azt kell mondani, hogy azt, amit mint két időrészt különböztetünk meg, egynek kell felfogni, amelyben *B a*-ból *b*-be és *b*-ből *c*-be jut. A mozgásban két időpont nagyon helyesen egy. Ha a mozgásról általában beszélünk, azt mondjuk : A test egy helyen van s azután egy más helyre megy át. Azzal, hogy mozog, már nincs az első helyen, de még nincs a másodikon ; ha a kettő egyikén van, akkor nyugszik. Ha azt mondják, hogy a kettő között van, ezzel nem mondanak semmit ; mert a kettő között is egy helyen van, tehát ugyanazon nehézség előtt állunk. Mozogni azonban annyit tesz : ezen a helyen lenni s egyúttal nem ; ez a tér és az idő folytonossága, s csak ez teszi lehetővé a mozgást. Zénón az ő következetességében szigorúan összevetette ezt a két pontot. Mi is részekre osztjuk a tért és az időt ; de éppúgy meg kell nekik engedni, hogy túlmenjenek a határon, azaz hogy a határt mint nem-határ tételezzék, — osztott időpontok, amelyek egyúttal nem osztottak.

Közönséges felfogásunkban ugyanazok a meghatározások vannak, mint amelyeken Zénón dialektikája alapszik. Mi is szoktuk mondani, bár nem szívesen : *egy* időmozzanatban két térmenynyiséget futnak be ; — de nem mondjuk : a gyorsabb két időmozzanatot egybe foglal össze, hanem egy meghatározott teret teszünk helyébe. Azt azonban, hogy a lassúbb elveszti előnyét, így kell mondani : elveszti időbeli előnyét — s közvetve a térbelit.

Zénón csak a határt, az osztást, a tér és az idő diszkrétvoltának *mozzanatát* érvényesíti egész határozottságában ; ezért keletkezik az ellentmondás. A nehézséget mindig a gondolkodás okozza, mert azzal, hogy megkülönbözteti egy tárgynak a valóságban összekapcsolt mozzanatait, szétválasztja őket. Az ember evett a jó és gonosz tudásának fájáról, ez okozta a bűnbeesést, de meg is gyógyítja ezt a bajt. Nehéz dolog legyőzni a gondolkodást; pedig csakis a gondolkodás okozza a nehézséget.

3. „A harmadik forma mármost", hogy azt mondja : „a repülő nyíl nyugszik", mégpedig azért, mert „a mozgó mindig" az önmagával azonos „*most*-ban" és az önmagával azonos *itt*-ben, „a meg-

különböztethetetlenben van", *(ἐν τῷ νῦν, κατὰ τὸ ἴσον)*; itt van, meg itt, meg itt. Így mondjuk, hogy mindig ugyanaz; ezt azonban nem mozgónak nevezzük, hanem nyugalomnak: ami mindig itt és most van, nyugszik. Vagyis épp a nyílról azt lehet mondani: mindig ugyanabban a térben és ugyanabban az időben van; nem jut túl a maga terén, nem foglal el más, azaz nagyobb vagy kisebb teret. Itt megszűnt a mássá-levés; a határoltság általában tételezve van, de a határolás éppúgy csak mozzanat. Az itt-ben, most-ban mint olyanban nincs különbség. A térben az egyik *itt* olyan, mint a másik, ez az *itt*, meg ez az *itt* s megint egy másik s így tovább; s mégis az *itt* mindig ugyanaz az *itt*, egyáltalán nem különböznek egymástól. Az *itt*-ek folytonossága, azonossága érvényesül a különbözőség véleményével szemben. Minden hely különböző hely, tehát ugyanaz; a különbség csak vélt különbség. Nem ezekben az érzéki viszonyokban, hanem csak a szellemiben fordul elő igazi, objektív különbség.

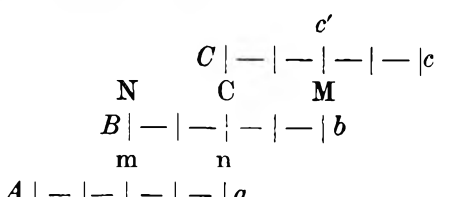
Előfordul ez a mechanikában is; két test közül melyik a mozgó, ez a kérdés. Két helynél többre, legalább háromra van szükség, hogy meghatározhassuk, melyik mozog. De annyi bizonyos, hogy a mozgás teljességgel viszonylagos; hogy az abszolút térben (pl. a szem) nyugszik-e, vagy mozog, egészen ugyanaz. Vagy egy newtoni tétel szerint, ha két test körben mozog egymás körül: akkor kérdés, nyugszik-e az egyik, vagy mind a kettő mozog-e. Newton ezt egy külső körülmény, a fonalak feszültsége *(tensio filorum)* által akarja eldönteni. Ha járok egy hajón ellenkező irányban a hajó mozgásával: ez mozgás a hajóhoz viszonyítva, nyugalom máshoz viszonyítva.

A két első bizonyítékban a folytonosság a *továbbmenésben* a döntő: Nincs abszolút határ és nincs határolt tér, hanem abszolút folytonosság van, túlmenés minden határon. Itt most a megfordítottját tartják szem előtt: ti. az abszolút határoltságot, a folytonosság megszakítottságát, azt, hogy nincs átmenet másra. Aristotelés azt mondja erről a harmadik bizonyítékról, „abból a feltevésből ered, hogy az idő *a most-pillanatokból áll:* mert ha ezt nem engedjük meg, nem jön létre a következtetés."[234]

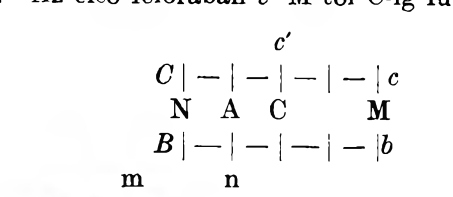
4. „A negyedik bizonyíték testektől van kölcsönözve, amelyek a stadionban egy egyenlő mellett egyenlő sebességgel, az egyik a stadion végétől, a másik a közepétől, egymás felé mozognak; ebből állítólag az következik, hogy a félidő egyenlő a kétszeresével. A hibás következetetés azon a feltevésen alapszik, hogy az, ami a

[234] I. m.: *τρίτος . . . συμβαίνει δὲ παρὰ τὸ λαμβάνειν τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν· μὴ διδομένου γὰρ τούτου οὐκ ἔσται ὁ συλλογισμός.*

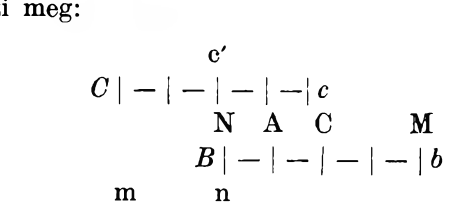
mozgónál van, és az, ami a nyugvónál van, egyenlő útat egyenlő idő alatt egyenlő sebességgel fut be ; ez azonban hamis."[235]



Ha bizonyos téren, pl. egy táblán *(Aa)* két vele és egymással egyenlő hosszú test, az egyik *(Bb)* egyik végével *(B)* a tábla közepén (m) fekszik, a másik *(Cc)* ugyanabban az irányban csak a tábla végét (n) érinti, — s ellentétes irányban mozognak, s amaz *(Bb)* pl. egy óra alatt eléri a tábla végét (n): akkor az történik, hogy az egyik *(Cc)* az idő felében ugyanazt a teret (CN) futja be, amelyet a másik (mn) a kétszeres időben ; a fél tehát egyenlő a kétszeressel. Ugyanis „ez a második *(c')* az egész első *(Bb)* mellett megy el." Az első félórában *c'* M-től C-ig fut :



a másodikban A mellett elfut N-ig, — egészben M-től N-ig ; tehát kétszeresét teszi meg:



Ez a negyedik forma az ellentétes mozgással kapcsolatos ellentmondásra vonatkozik. Az ellentétnek itt más formája van :

[235] I. m. : *ἔστι δ' ὁ παραλογισμὸς ἐν τῷ τὸ μὲν παρὰ κινούμενον, τὸ δὲ παρ' ἠρεμοῦν τὸ ἴσον μέγεθος ἀξιοῦν τῷ ἴσῳ τάχει τὸν ἴσον φέρεσθαι χρόνον· τοῦτο δ' ἐστὶ ψεῦδος.*

α) de közös vonása újra az általános, amely minden részt egészen illet, holott magában csak egy részt tesz meg ; *β)* csak azt tételezzük igaznak (léttel bírónak), amit minden mozgó magában tesz meg. Itt az egyik test távolsága a kettő távolodásának összege ; ez ugyanaz, mint hogyha én két lábnyit megyek kelet felé, s másvalaki ugyanabból a pontból két lábnyit megy nyugat felé, így négy lábnyira vagyunk egymástól, — itt a kettőt össze kell adni, a kettő távolságában mind a kettő pozitív. Vagy megyek két lábnyit előre, két lábnyit hátra, — ugyanazon a helyen ; noha négy lábnyit jártam, mégsem távolodtam a helyemről. A mozgás tehát semmis ; mert az előre- és hátramenés által itt ellentétes jött létre, amely megszünteti egymást.

Ez tehát Zénón dialektikája. Felfogta azokat a meghatározásokat, amelyeket képzeletünk tartalmaz a térről és az időről ; tudatossá tette őket magában s megmutatta bennük az ellentmondót. Kant antinómiái nem egyebek, mint amit Zénón már itt elvégzett.

Az általános a dialektikában, az eleai iskola általános tétele tehát ez volt : „Az igaz csak az *egy;* minden más nemigaz ;" mint ahogy a kanti filozófia eredménye : „Csak jelenségeket ismerünk meg." Egészben ugyanaz az elv : „A tudat tartalma csak jelenség, nem pedig igaz valami." De van benne különbség is. Ugyanis Zénón és az eleaiak tételüket ebben az értelemben mondották : „Az érzéki világ önmagában csak jelenségvilág, végtelenül sokféle alakulatával ; ennek az oldalnak nincs igazsága önmagában," Kant nem ezt gondolja. Azt állítja : „Azzal, hogy a világ felé fordulunk, hogy a gondolkodás a külvilágra irányul" (a gondolkodás számára a belsőleg adott világ is valami külsőleges), azzal, hogy feléje fordulunk : jelenséggé tesszük ; gondolkodásunk tevékenysége az, amely annyi meghatározást halmoz a külvilágra : az érzékit, a reflexió meghatározásait stb. Csupán megismerésünk jelenség, a világ magánvaló s abszolute igaz ; csak alkalmazásunk, viselkedésünk rontja meg számunkra ; amit hozzáteszünk, nem ér semmit. Azáltal lesz csak nem-igazzá, hogy mi egy tömeg meghatározást vetünk reá." Ez tehát a nagy különbség. Ez a tartalom Zénónnál is semmis ; de Kantnál azért az, mert a mi alkotásunk. Kantnál a szellemi rontja meg a világot ; Zénónnál a világ a magán- és magáért-valósága szerint megjelenő, nem-igaz. Kant szerint gondolkodásunk, szellemi tevékenységünk a rossz ; a szellemnek roppant alázata a megismerésnek ez a semmibevétele. A Bibliában azt mondja Krisztus : „Hát nem vagytok jobbak a verebeknél?" Jobbak vagyunk mint gondolkodók ; mint érzéki lények oly jók vagy oly rosszak vagyunk, mint a verebek. Zénón dialektikájának értelme nagyobb objektivitást

mutat, mint ez a modern dialektika. Zénón dialektikája még metafizikára szorítkozott; később a szofistáknál általános lett.

Itt elhagyjuk az eleaiakat. Az eleai iskola folytatódik Leukipposban s a másik oldalon a szofistákban. — Ez utóbbiak kiterjesztették az eleai fogalmakat minden valóságra és a tudatnak a valósághoz való viszonyára; amaz (Leukippos) részben tanítvány mint később élő, részben továbbvivője a fogalomnak absztrakciójában, de fizikai fordulatot vesz a tudattal szemben. Említenek még több más eleait, de ezek nem érdekelhetnek bennünket. Tennemann[236] mondja: „Bármily *váratlan* is, hogy az eleai rendszer követőkre talált, Sextus mégis bizonyos Xeniadésről tesz említést."

D) HÉRAKLEITOS

Ha elhagyjuk az ióniaiakat, akik az abszolútumot még nem mint gondolatot fogták fel, s éppígy a pythagoreusokat: marad az eleaiak tiszta léte, s a dialektika, amely megsemmisít minden véges viszonyt. A gondolkodás ilyen jelenségek folyamata; a lét, a világ önmagában a megjelenő, csak a tiszta lét az igaz. Zénón dialektikája megragadja tehát azokat a meghatározásokat, amelyek magában a tartalomban rejlenek. Még szubjektív dialektikának is lehet nevezni, amennyiben a szemlélődő szubjektumba esik s az egy e dialektika nélkül, e mozgás nélkül, egy, elvont azonosság. A további lépés Zénón szubjektív dialektikájától, hogy ennek a dialektikának magának objektívvá kell lennie, azaz hogy ezt a mozgást magát mint objektivat fogják föl. Aristotelés megrója a pythagoreus számokat, és a platóni eszméket, mert szubsztanciái a dolgoknak, ezek részt vesznek bennük, — ez szerinte üres szóbeszéd, mi azonban a hatékony? Thalést is megrója Aristotelés, mert megszüntette a mozgást; a Parmenidésben megvan a lét és a dialektika mint mozgás a szubjektumban. Hérakleitos szerint mármost maga az abszolútum ez a folyamat, — maga a dialektika. A dialektika *α)* külsőleges dialektika, ide-oda való okoskodás, amely nem magának a dolognak a lelkét oldja fel a maga számára. *β)* A tárgy immanens dialektikája, amely azonban a szubjektum szemlélődésébe esik; *γ)* Hérakleitos objektivitása, azaz a dialektikának magának elvként való felfogása. Ez a szükségszerű további lépés s ezt tette meg Hérakleitos. A lét az egyik, az első; a második a levés, — ehhez a meghatározáshoz haladt tovább Hérakleitos. A levés az első konkrét, az abszolútum mint magában az ellentétek egysége.

[236] Tennemann, *Geschichte der Philosophie.* I. rész. 190. l.

Nála tehát először található meg spekulatív formájában a filozófiai eszme : Parmenidés és Zénón okoskodása elvont értelem ; Hérakleitost így mindenütt mélyen gondolkodó filozófusnak is tartották, sőt rossz hírbe is hozták. Itt földet látunk ; nincs oly tétele Hérakleitosnak, amelyet nem vettem volna fel logikámba.

Hérakleitos, aki a 70. olimpiász (Kr. e. 500) táján volt híre virágjában, ephesosi volt.[237] Részben még Parmenidés kortársa. Vele kezdődött a filozófusok elkülönülése, visszavonultsága a közügyektől és a haza érdekeitől. Látjuk *α)* a hét bölcset mint államférfiakat, kormányzókat, törvényhozókat ; *β)* a pythagoreus szövetség arisztokráciáját ; *γ)* a filozófiát, a tudománynak önmagáért való érdekét. Hérakleitos csak a tudományoknak szentelte magát, magánosságban teljesen a filozófiának élt. *Életéről* alig tudunk többet, mint földijeihez, az ephesosiakhoz való viszonyát ; ez pedig főleg az volt, hogy megvetették őt,[238] ő pedig még mélyebben megvetette őket,[239] — olyan viszony ez, amilyent manapság látunk a világban : mindenki csak magával törődik s megvet mindenki mást. Látjuk benne a tömegtől való elkülönülést. Ebben a nemes szellemben úgy támadt a gyűlölet, hogy mélyen átérezte honfitársai nézeteinek és társadalmi életének fonákságait ; fennmaradtak még egyes mondásai, amelyeket különböző alkalmakkal nyilvánított erről. Diogenés Laërtius[240] elbeszéli, hogy Hérakleitos azt mondta : „Az ephesosiak megérdemelnék, hogy minden felnőttnek *(ἡβηδόν)* kitekerjék a nyakát s a várost a kiskorúaknak engedjék át", — (mint ahogy most is hitték, hogy csak az ifjúság ért a kormányzáshoz) —, „mert elűzték barátját, Hermodórost, a legderekabbat közöttük, ezt pedig azzal okolták meg : közöttünk ne legyen senki a legderekabb; ha van ilyen, legyen máshol és másoknál." Ugyanezen az alapon megtörtént az athéni demokráciában is, hogy száműztek nagy férfiakat. Proklos[241] azt mondja : „A nemes Hérakleitos értelmetlennek és gondolatnélkülinek szidta a népet. Mi hát, mondja, az ő értelmük vagy megfontoltságuk ? A legtöbben rosszak, kevesen jók."... „Polgártásai felszólították, vegyen részt a közügyek intézésében ; de visszautasította, mert nem helyeselte alkotmányukat, törvényeiket és államigazgatásukat." Diogenés Laërtius[242] azt mondja tovább : „Antisthenés idézi mint Hérakleitos

[237] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... IX. könyv. 1. §.
[238] I. m. IX. könyv. 15. §.
[239] I. m. IX. könyv. 3. §.
[240] I. m. IX. könyv. 2. §., Cicero, *Tusculanae disputationes*. V. 36.
[241] Fabricius, *Ad Sext. Empir. Adv. math.* VII. 127. §. ; Procli *Opera* Cousin kiad. III. köt. 115—116. l.
[242] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... IX. könyv. 6. §.

lelki nagyságának bizonyítékát, hogy fivérének engedte át a királyságot."

Megvetette mindazt, amit az emberek igazságnak és jognak tartottak s legerősebben kifejezte ezt a megvetést válaszlevelében Darius Histaspisnak arra meghívására, „hogy tegye őt a görög bölcsesség részesévé, mivel a természetről szóló műve, a világ elméletének nagy erejét *(δύναμιν)* tartalmazza, de sok helyen homályos, jöjjön hát el hozzá s magyarázza meg neki, ami magyarázatra szorul"[243] — (ez persze nem nagyon valószínű, noha Hérakleitosnak keleti hangja van). Erre Hérakleitos állítólag ezt válaszolta:[244] „Valahány halandó él, mind idegenkednek az igazságtól és igazságosságtól, ragaszkodnak véleményeik mértéktelenségéhez és hiúságához gonosz oktalanságuk miatt. Én azonban, aki elértem, hogy megfeledkezzem minden gonoszról s menekülök az irigység szertelensége elől, amely üldöz, s kerülöm a magasrangúak elbizakodottságát, — én nem megyek Perzsiába, hanem megelégszem kevéssel és megmaradok gondolkodásmódom mellett."

Művét (csak egyet), amelynek címe egyesek szerint *A múzsák*, mások szerint *A természetről*, az ephesosi Artemis templomában helyezte letétbe.[245] Úgy látszik, megvolt még későbbi időkben; a ránk származott töredékek össze vannak gyűjtve Stephanus *Poësis philosophica*jában.[246] Schleiermacher is összegyűjtötte őket és sajátos terv szerint rendezte el: *Az ephesosi Hérakleitos, a homályos, műveinek romjaiból és a régiek tanúsága alapján ismertetve.* Wolf és Buttmann *Régészeti Múzeumá*ban. I. köt. Berlin 1807. 315—533. l.; összesen 73 hely. Kreuzer reményt keltett nagyobb kritikával és nyelvismerettel való feldolgozására. Teljesebb gyűjteménye is volt (főleg grammatikusokból). De mivel időhiány miatt egy fiatal tudósnak engedte át feldolgozásra, ez pedig meghalt, ez a gyűjtemény nem került a közönség kezébe.* Efféle gyűjtemények azonban rendszerint túl terjengősek. Rengeteg tudományosságot tartalmaznak s könnyebb őket megírni, mint elolvasni.

Hérakleitost homályosnak tartották; híres a *homályosságáról*. Cicerónak[247] egyik rossz ötlete, ami gyakori dolog nála, az, hogy Hérakleitos szándékosan írt olyan homályosan. Ez azonban nagyon lapos mondás, saját laposságát teszi meg Hérakleitos laposságává,

[243] I. m. IX. könyv. 13. §.
[244] I. m. IX. könyv. 14. §.
[245] I. m. IX. könyv. 12. és. 6. §.
[246] Stephanus, *Poësis philosophica*. 129. l. és kk.
* A mai olvasó az összes Hérakleitos-töredékeket megtalálja H. Diels és W. Kranz művében: *Fragmente der Vorsokratiker (Sz. S.)*
[247] Cicero, *De natura Deorum*. I. 26.; III. 14. Cicero, *De finibus bonorum et malorum*. II. 4. Diogenés Laërtius, *De vitis* ... IX. könyv. 6. §.

ti. ama szándékossággá. Homályossága, amelynél fogva „a homályos" *(σκοτεινός)* nevet kapta, bizonyára inkább a hanyag szófűzés és a kialakulatlan nyelv következménye; úgy véli Aristotelés is. Szerinte nyelvtani tekintetben a homály az írásjelzés hiányosságából ered: „Az ember nem tudja, hogy egy szó az előzőhöz vagy a következőhöz tartozik-e."[248] Így nyilatkozik Demetrius is.[249] Sókratés azt mondta erről a könyvről: „Amit megértett belőle, kitűnő, amit pedig nem értett meg, arról azt hiszi, hogy éppen olyan; de délosi (derék) úszó legyen, aki keresztüljut rajta."[250] E filozófia homályossága azonban főleg abban rejlik, hogy egy mély spekulatív gondolat van benne kifejezve; ez mindig nehéz, homályos az értelemnek: a matematika viszont egészen könnyű. A fogalom, az eszme terhes az értelemnek, felfoghatatlan számára.

Platón különös buzgalommal tanulmányozta Hérakleitos filozófiáját. Sokat idéz belőle műveiben, s szinte kétségtelen, hogy általa kapta korábbi filozófiai műveltségét, úgyhogy Hérakleitost Platón tanítójának lehet nevezni. Hippokratés szintén hérakleitosi filozófus.

Amit a hérakleitosi *filozófiáról* megtudunk, eleinte nagyon ellentmondásosnak tűnik fel, de a fogalommal általában hozzáférkőzünk és mély gondolatú férfiút találunk benne. Befejezése ő az eddigi tudatnak, — az eszme befejezése azzá a totalitássá, amely a filozófia kezdete, vagyis amely kimondja az eszme lényegét, a végtelennek mivoltát.

1. Az *általános elv:* Ez a merész szellem mondotta ki először ezt a mély igét: „A lét nem több, mint a nemlét", éppoly kevés;[251] vagy „lét és semmi ugyanaz",[252] a lényeg a változás. Az igaz csak mint ellentétesek egysége van; az eleaiaknál azt az elvont értelmet látjuk, hogy csak a lét van. Mi azt mondjuk Hérakleitos kifejezése helyett: Az abszolútum a lét és nem-lét egysége. Ha így halljuk ama tételt: A lét nem több mint a nemlét, ebből nem jön ki sok értelem, hanem csak általános megsemmisülés, gondolattalanság. De van még egy más kifejezésünk az elv értelmének közelebbi jelölésére. Hérakleitos azt mondja ugyanis: „Minden folyik *(πάντα ῥεῖ)*, semmi sem áll fenn s nem marad soha ugyanaz." S Platón így folytatja Hérakleitosról: „Összehasonlítja a dolgokat egy folyó áramlásával, — hogy nem léphetünk be kétszer ugyan-

[248] Aristotelés, *Rhetorica*. III. 5.
[249] Demetrius, *De elocutione*. Schneider kiad. 192. §., 78. l.
[250] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... II. könyv. 22. §.; IX. könyv. 11—12. §.
[251] Aristotelés, *Metafizika*. IV. 7.: *πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι* (I. m. I. 4: *οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι.*
[252] I. m. IV. könyv. 3. fej.

abba a folyóba" ;[253] folyik s más vizet érintünk. Sőt utódai azt mondják, „egyszer sem léphetünk bele",[254] mert közvetlenül megváltozik ; ami *van*, mindjárt nincs is. Aristotelés[255] azt mondja továbbá, Hérakleitos állítása szerint „csak egy van, ami marad ; minden más ebből alakul át", változik, képződik. „Minden más folyik ezen az egyen kívül, semmi sem szilárd", semmi sem kitartó ; azaz a levés az igaz, nem a lét, — közelebbi meghatározása ennek az általános tartalomnak a levés. Az eleaiak azt mondták, csak a lét van, csak ez az igaz ; a lét igazsága a levés, — a lét az első gondolat, mint közvetlen. Hérakleitos azt mondja, minden : levés; ez a levés az elv. Ez rejlik abban a kifejezésben : A lét oly kevéssé van, mint a nemlét ; a levés van és nincs is. A teljességgel ellentétes meghatározások egybe vannak kapcsolva ; benne van a lét és a nemlét is. Hozzátartozik nem pusztán a keletkezés, hanem az elmúlás is ; a kettő nem külön van, hanem azonos. Hérakleitos ezt fejezte ki vele. A lét nincs nemlét nélkül s a nemlét nincs lét nélkül ; ez a kettő azonosságának igazsága.

Nagy gondolat az átmenetel a létről a levésre; ez elvont még, de egyúttal az első konkrét, az ellentétes meghatározások első egysége. Ezek így nyugtalanok ebben a viszonyban, az elevenség elve rejlik benne. Pótolja ez azt a hiányt, amelyet Aristotelés a korábbi filozófiákon felmutatott, a mozgás hiányát ; ez a mozgás mármost itt maga az elv. Ez a filozófia így nem a múlté, elve lényeges, s megtalálható logikám elején, mindjárt a lét és a semmi után.

Nagy belátás van abban a felismerésben, hogy lét és nemlét csupán igazság híján való elvonások s hogy az első igaz csak a levés. Az értelem elszigeteli mind a kettőt mint igazat és érvényest ; az ész ellenben felismeri az egyiket a másikban, hogy az egyikben bennefoglaltatik mása, s így a mindenséget, az abszolútumot mint a levést kell meghatározni.

Hérakleitos azt is mondja : „Az ellentétes rajta van ugyanazon a dolgon", ahogyan pl. „a méz édes és keserű"[256] — lét és nemlét így ugyanazon a dolgon van. Sextus megjegyzi : „Hérakleitos, miként a szkeptikusok, az emberek közönséges képzeteiből indul

[253] Platón, *Kratylos*. Platón *összes művei*. I. h. I. köt. 525.; Aristotelés, *Metafizika*. I. 6.; XIII. 4.

[254] I. m. IV. könyv. 5. fej.

[255] Aristotelés, *De coelo*. III. 1. : *τὰ μὲν ἄλλα πάντα .... ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐδέν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν.* — Minden egyéb ... folyamatban van, és semminek sincs állandósága ; csak egyetlen egy valami megmaradó, az, amiből mind a többi átalakulva lesz.

[256] Sextus Empiricus, *Hypotyposes Pyrrhoneae*. I. 210—211. §.; II. 6. 63. §.

ki ; senki sem tagadja majd, hogy az egészségesek azt mondják a mézről, hogy édes, a sárgaságban szenvedők meg, hogy keserű", — ha csak édes volna, nem változtathatná meg természetét egy más által, hanem mindenütt édes volna, a sárgaságban szenvedőben is. Zénón kezdi megszüntetni az ellentétes állítmányokat s felmutatja a mozgáson az ellentétest, a határ tételezését és a határ megszüntetését ; Zénón a végtelent csak a maga negatív oldaláról mondotta ki s ellentmondásáért a nem-igaznak bélyegezte. Hérakleitosban a végtelent mint olyant, vagyis fogalmát, lényegét látjuk kifejezve: a végtelen, a magán- és magáért-való : ellentéteseknek, mégpedig az általában ellentéteseknek, a tiszta ellentétnek, lét- és nemlétnek egysége. Ha a létezőt önmagában, nem pedig a létezőnek mint teljesültnek képzetét nézzük, akkor a tiszta lét az egyszerű gondolat, amelyben minden meghatározott negálva van, az abszolút negatív : a semmi azonban ugyanaz, épp ez az önmagával azonos ; — abszolút átmenet az ellentétesbe, amelyhez nem jutott el Zénón : „Semmiből nem lesz semmi". Hérakleitosnál a negativitás mozzanata immanens; ekörül forog az egész filozófia fogalma.

Először láttuk a lét és nemlét absztrakcióját, egészen közvetlenül általános formában ; közelebbről azonban Hérakleitos is az ellentéteket határozottabb módon fogta föl. Szó van a reálisnak és ideálisnak, az objektívnak és szubjektívnak egységéről ; a szubjektív csak az objektívvá levés, egyébként igazság nélkül való ; az objektív a szubjektívvá levés. Ez az igaz a levés folyamata ; Hérakleitos a különbségeknek ezt az egyesülését határozott formában fejezte ki. Aristotelés[257] pl. azt mondja, Hérakleitos általában „összekapcsolt egészet és nem-egészet" (részt), — az egész résszé lesz s a rész egésszé akar lenni —, „egyezőt és ellentétest", éppígy „összhangzót és széthangzót ; s mindenből" (minden ellentétesből) „van az *egy* és egyből minden." Ez az egy nem az elvont (das Abstrakte), hanem a megoszlás tevékenysége ; a holt végtelen rossz absztrakció ezzel a mélységgel szemben, amelyet Hérakleitosnál látunk. Sextus Empiricus[258] idézi, „Hérakleitos azt mondotta : A rész különbözik az egésztől, s ugyanaz is, ami az egész ; a szubsztancia az egész és a rész." Hogy Isten teremtette a világot, megosztotta önmagát, létrehozta fiát stb., — mindez

[257] Aristotelés, *De mundo*. 5. fej. *συνάψειας οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾷδον καὶ διᾷδον· καὶ ἐκ πάντων ἕν, καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.*

[258] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*. IX. 337. §. : *ὁ δὲ Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον, καὶ ἕτερον, φησὶ, τὸ μέρος τοῦ ὅλου καὶ ταὐτόν· ἡ γὰρ οὐσία καὶ ὅλη ἐστὶ καὶ μέρος. ὅλη μὲν κατὰ τὸν κόσμον, μέρος δὲ κατὰ τὴν τοῦδε τοῦ ζώου φύσιν.*

a konkrét benne foglaltatik ebben a meghatározásban. Platón azt mondja Symposionjában[259] Hérakleitos elvéről: „Az *egy*, mint önmagától különböző, egyesül önmagával" — ez az elevenség folyamata —, miként az íj és a líra harmóniája." Azután Eryximachosszal, aki a Symposionban beszél, bírálatot mondat arról, „hogy az összhang széthangzik, vagyis ellentétesekből áll: Mert nem a magasból és mélyből, amennyiben különbözők, keletkezik az összhang, hanem úgy, hogy a zene művészete egyesíti őket." Ez azonban nem mond ellent Hérakleitosnak, hiszen ő ugyanazt mondja. Az egyszerű, egy hangnak megismétlése nem harmónia. A harmóniához különbség kell; lényegileg, teljességgel különbségnek kell lennie. Ez a harmónia épp az abszolút levés, változás, — nem mássá-levés, nem úgy, hogy a dolog most ez, azután meg más. A lényeges az, hogy minden különböző, különös, különbözik egy mástól, de nem elvontan akármilyen mástól, hanem az *ő* másától; minden dolog csak annyiban van, amennyiben mása magánvalósága szerint benne foglaltatik fogalmában. A változás egység, kettőnek *egyre* való vonatkozása, *egy* lét, ez és a más. A harmóniában vagy a gondolatban megengedjük ezt; látjuk, gondoljuk a változást mint lényeges egységet. A szellem a tudatban az érzékire vonatkozik, s ez az érzéki a mása. Így a hangoknál is; különbözőknek kell lenniök, de úgy, hogy egyezők is lehetnek, s a hangok magánvalóságuk szerint ilyenek. A harmóniához meghatározott ellentét szükséges, ellenkezője, mint a színharmóniában. A szubjektivitás az objetivitás mása, nem egy darab papirosé, — mindjárt feltűnik ennek képtelensége; az *ő* másának kell lennie s épp ebben van azonosságuk: így minden a másnak, mint az ő másának, mása. Ez Hérakleitos nagy elve; homályosnak tetszhetik, de spekulatív; ez pedig az értelem számára, amely a létet és nemlétet, a szubjektívat és objektívat, a reálist és ideálist magában tekinti, mindig homályos.

2. *A realitás módja.* Hérakleitos nem állt meg fejtegetésében ennél a fogalmi kifejezésnél, a tiszta logikainál; hanem ezen az általános formán kívül, amelyben elvét kifejtette, reálisabb kifejezést is adott eszméjének. Ez a reális alak kiváltképpen természetfilozófiai, vagyis formája inkább természeti; ezért még az ióniai iskolához számítják s vele ösztönzést adott a természetfilozófiának. Elvének e reális alakjára nézve azonban a történetírók eltérnek egymástól. Legtöbben azt mondják, hogy a létező lényeget mint tüzet[260] tételezte, mások szerint azonban mint leve-

[259] Platón *összes művei.* I. h. I. köt. 614—615. l. *τὸ ἓν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι.*

[260] Aristotelés, *Metafizika.* I. 3. 8.

gőt,[261] mások inkább a kipárolgásról szólnak, mint a levegőről; sőt Sextus[262] még az időt is említi mint az első létező lényeget. A kérdés az: Hogyan érthető meg ez a különbözőség? Éppenséggel sem szabad azt hinni, hogy ezeket az eltérő közléseket az írók hanyagságának kell tulajdonítani; mert a tanúk a legjobbak, mint Aristotelés és Sextus Empiricus, akik nem mellékesen, hanem határozottan beszélnek ezekről a formákról, anélkül azonban, hogy figyelmeztetnének ezekre az eltérésekre és ellentmondásokra. Közelebbi oknak látszik Hérakleitos írásának homályossága, amely kifejezésének zavarosságával alkalmat adhatott félreértésre. Ámde közelebbről tekintve elesik ez a nehézség, amely csak akkor mutatkozik, ha felületesen foglalkozunk a dologgal; magában Hérakleitos mélyértelmű fogalmában található meg az igazi kiút, amelyen túljutunk ezen az akadályon. Általában Hérakleitos nem mondhatta többé, mint Thalés, hogy a víz, vagy a levegő vagy efféle az abszolút lényeg, nem mondhatta többé, hogy ez valami első, amelyből a többi ered, — mivel a lét és a nemlét azonosságát, vagyis a végtelen fogalmat gondolta. S ennélfogva a *léttel bíró* abszolút lényeg nem léphet fel nála mint egzisztáló meghatározottság, pl. a vízé, hanem a víz mint változó, vagyis csak a folyamat lehet a lényeg.

a) Elvont folyamat, *idő*. Hérakleitos tehát azt mondta: „Az idő az első testi lényeg", ahogy Sextus[263] kifejezte. Testi nem megfelelő kifejezés. A szkeptikusok gyakran a legnyersebb kifejezéseket választották, vagy előbb eldurvítják a gondolatokat, hogy azután megcáfolják. Testi annyi, mint elvont érzékiség; az idő a folyamat elvont szemlélete, az első érzéki lényeg. Az idő tehát az igaz lényeg. Mivel Hérakleitos nem állt meg a levés logikai kifejezésénél, hanem a létezőnek alakját adta elvének: erre szükségképp elsősorban az idő formája kínálkozott; mert épp az érzékiben, szemlélhetőben az idő az első, ami mint a levés kínálkozik, első formája a levésnek. Az idő a tiszta levés mint szemlélet. Az idő a tiszta változás, a tiszta fogalom, az egyszerű, amely abszolút ellentétesek harmóniája. Lényege az, hogy van és nincs léte s más meghatározása nincs; — tisztán elvont lét és elvont nemlét közvetlenül *egy* egységben és elválasztottan. Nem úgy, hogy az idő vagy *van*, vagy *nincs*; hanem az idő *az*, hogy a létben közvetlenül nincs s a nemlétben közvetlenül van, — ez az átcsapás a létből a nemlétbe, ez az elvont fogalom, de tárgyi módon (szemlélve), amennyiben számunkra van. Az időben nincs meg az elmúlt és az eljövendő, csak a most; s ez *van*, hogy ne legyen, mindjárt

[261] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*. IX. 360. §. X. 233. §.
[262] I. m. X. 216. §.
[263] I. m. X. 231—232. §.: *τὸ ὂν καὶ τὸ . . . πρῶτον . . . σῶμα χρόνος ἐστίν.*

megsemmisül, elmúlik, — s éppúgy ez a nemlét átcsap a létbe, mert *van*. Elvont szemlélete ennek az átcsapásnak. Ha meg kellene mondanunk, hogy az, amit Hérakleitos megismert mint lényeget, hogyan lehet abban a tiszta formában, amelyben megismerte, egzisztáló a tudat számára : egyesegyedül az időt említhetnők. Egészen helyes ennélfogva, hogy a levésben-levőnek első formája az idő ; így függ ez össze Hérakleitos gondolatelvével.

b) Reális forma mint folyamat, *tűz*. De ennek a tiszta tárgyi fogalomnak tovább kell realizálódnia. Az időben a lét és nemlét mozzanatai csak mint negatívak, vagy közvetlenül eltűnők vannak tételezve. Továbbá Hérakleitos a folyamatot közelebbi fizikai módon határozza meg. Az idő szemlélet, de egészen elvont. Ha mivoltát reális módon akarjuk elképzelni, azaz mind a két mozzanatot mint magáért-való totalitást, mint fennállót kifejezni: akkor az a kérdés, melyik fizikai létező felel meg ennek a meghatározásnak. Az ilyen mozzanatokkal felruházott idő a folyamat ; a természetet megérteni annyi, mint folyamatnak bemutatni. Ez az igaz Hérakleitosban és az igaz fogalom. S ezért azonnal belátjuk itt, hogy Hérakleitos nem mondhatta, a lényeg levegő, vagy víz és efféle ; mert ezek (mindenekelőtt) nem maguk teszik a folyamatot. Folyamat ellenben a tűz ; ezért mondotta, hogy az első lényeg a tűz, — s ez a hérakleitosi elv reális módja, a természetfolyamat lelke és szubsztanciája. Épp a folyamatban úgy különböznek a mozzanatok, mint a mozgásban : *α)* a tisztán negatív mozzanat; *β)* a fennálló ellentét mozzanatai, víz és levegő; és *γ)* a nyugvó totalitás, föld. A természet élete a mozzanatok folyamata : a föld nyugvó totalitásának kettéválása az ellentétre, e mozzanatok ez ellentétének tételezése — és a negatív egység, a visszatérés az egységbe, a fennálló ellentét elégése. A tűz a fizikai idő ; a tűz ez az abszolút nyugtalanság, fennállásnak abszolút felbomlása, — másoknak, de önmagának is elmúlása, meg nem maradó. Megértjük ennélfogva (egészen következetes), hogy Hérakleitos a tüzet a folyamat fogalmának nevezhette, — alapmeghatározásából kiindulva.

c) Ezt a tüzet mármost közelebbről meghatározta, tovább részletezte mint reális folyamatot. A tűz magáért-valósága szerint a reális folyamat, realitása az egész folyamat, amelynek mozzanatait azután közelebbről, konkrétabban határozza meg. A tűz, mint ez a folyton alakot változtató a testi dolgokban, változás, a meghatározottnak átalakulása, elpárolgás, elgőzölgés ; mert a folyamatban megvan elvont mozzanata, épp *így* nem annyira levegő, mint inkább a kipárolgás. Erre a folyamatra mármost Hérakleitos egy egészen különös szót használt : *ἀναθυμίασις* — *kigőzölgés* (füst, a nap gőzei) ; ennek csak felszínes jelentése a kipárolgás, — több

ennél: átmenet. Aristotelés[264] mondja e tekintetben Hérakleitosról, hogy fejtegetése szerint „az elv a lélek, mert a lélek a kipárolgás, mindennek létrejövetele", s ez a kipárolgás, levés „a legtestetlenebb és mindig folyó". Ráillik ez a Hérakleitos alapelvére is.[265]

A továbbiakban a reális folyamatot elvont mozzanataiban úgy határozta meg, hogy két oldalt különböztetett meg rajta, „az utat fölfelé (*ὁδὸς ἄνω*) és az utat lefelé (*ὁδὸς κάτω*)" — az egyik a kettéválásé, a másik az egyesülésé. Lényegileg *így* kell őket felfogni: a kettéválást mint realizálást, mint az ellentétek fennállását; a másik: az egységnek magára irányuló reflexiója, e fennálló ellentétek megszüntetése. Közelebbi meghatározásai erre nézve: „ellenségeskedés, gyűlölet, harc (*πόλεμος, ἔρις*) és barátság, harmónia (*ὁμολογία εἰρήνη*)" — megosztás és egységesítés. (Mitológiailag is, Ámor[266] stb.) „E kettő közül az ellenségeskedés, a harc a különbözők keletkezésének elve, — ami pedig az elégéshez vezet, egyetértés és béke."[267] Az emberek közötti ellenségeskedésben az egyik mint önálló lép fel a másik ellen, vagyis magáért-való, — meghasonlás, a realizálás általában; egyetértés és béke azonban a magáért-való-létből a megkülönböztethetetlenségbe vagy nemrealitásba való süllyedés. Minden hármasság, lényeges egység; a természet ez a soha nem nyugvó s a mindenség az átmenetel az egyikből a másikba, a meghasonlásból az egységbe, az egységből a meghasonlásba.

Ennek a reális folyamatnak közelebbi meghatározásai részben hiányosak és ellentmondók. E tekintetben néhány közlésben idézik, hogy Hérakleitos a következőképp határozta meg: „A tűz fordulatai (változásai) először a tenger; ennek fele azután a föld, másik fele a villámcsapás,[268] — a támadó tűz. Ez az általános, s nagyon homályos. Diogenés Laërtius[269] mondja: „A tűz megsűrűsödve nedvességgé lesz", (*πυκνούμενον πῦρ ἐξυγραίνεσθαι*), s ha megáll (*συνιστάμενον*), vízzé lesz", a kialudt (elégett) tűz a víz, a közömbösségbe átmenő tűz, „a megkeményedett víz pedig földdé lesz; s ez az út lefelé. A föld akkor ismét folyékonnyá lesz (megolvad) s belőle nedvesség (tenger) lesz: ebből pedig a tenger kigőzölgése (*ἀναθυμίασις*), amelyből azután minden keletkezik", ismét tűzbe

[264] Aristotelés, *De anima*. I. 2.
[265] Johannes Philoponus, *Ad Aristotelis De anima*. I. 2. 20. l.
[266] Vö. Aristotelés, *Metafizika*. I. 4.
[267] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... IX. könyv. 8. §.
[268] Clemens Alexandrinus, *Stromata*. V. 14. 712. l. kiad. Pott. (Stephanus, *Poësis philosophica*. 131. l.): *Πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ" (οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα).*
[269] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... IX. könyv. 9. §.

megy át, kicsap mint a láng ; „ez az út felfelé." Így megy végbe általában a tűz metamorfózisa. „A víz kettéválik sötét kigőzölgéssé, föld lesz, — és tiszta, ragyogó kigőzölgéssé, tűz lesz, meggyullad a Nap szférájában ; tüzesből lesznek a meteorok, bolygók és csillagzatok." Ezek így nem nyugvó, holt csillagok, hanem, mivel levésben vannak, örök létrejövetelükben szemléljük őket. Ezeket a keleti, képes kifejezéseket nem kell nyers-érzéki jelentésükben venni, azaz úgy, mintha ezek a változások a külső észrevevésben előfordulnának, hanem ezeknek az elemeknek természetét alkotják ; a Föld örökké létrehozza napját és üstököseit.

Így a természet ez a kör. Ebben az értelemben mondja : „A világegyetem sem isten, sem ember műve, hanem mindig volt és van, s mindig eleven tűz lesz, amely a maga törvénye szerint (*μέτρα* — mértéke szerint) meggyullad és kialszik."[270] Megértjük, amit Aristotelés idéz, hogy az elv a lélek, mert ez a kigőzölgés, — a világnak ez az önmagát mozgató folyamata ; a tűz a lélek. Ehhez csatlakozik egy másik kifejezés, amely alexandriai Clemensnél[271] található : „A léleknek (az élőnek) halála az, hogy vízzé lesz ; a víz halála az, hogy földdé lesz ; megfordítva a földből létrejön a víz, a vízből meg a lélek." Az elv tehát általában a kialvásnak, az ellentétek egységbe való visszatérésének, majd újraébredésének, az egyből való fakadásának ez a folyamata. A léleknek, a tűznek vízzé való kialvását, az elégést, amely produktummá lesz, némelyek[272] helytelenül mint világégést emlegetik. Inkább a fantázia képzete, amit Hérakleitos állítólag egy világégésről mondott, hogy bizonyos idő múlva (ahogy a mi felfogásunkban is szerepel egy világvég) a világ tűzben elpusztul. De mindjárt a leghatározottabb helyekből[273] látjuk, hogy Hérakleitos nem ezt a világégést gondolja, hanem az állandó elégést, a barátság levését, — az általános életet, a világegyetem általános folymatát. „Hérakleitos azt mondja, hogy élet és halál van egyesítve mind életünkben, mind halálunkban ; mert ha élünk, lelkünk meghalt és el van temetve bennünk ; ha pedig meghalunk ; lelkünk föltámad és él.[274]

[270] Clemens Alexandrinus, *Stromata*. V. 14. 711. l.

[271] I. m. VI. 2. 746. l. (Stephanus, *Poësis philosophica*. 131. l.)

[272] Tennemann, *Geschichte der Philosophie*. I. köt. 218. l. ; Diogenés Laërtius, *De vitis* . . . IX. könyv. 8. §. Eusebius, *De praeparatione evangelica*. XIV. 3.

[273] Vö. Stobaios, *Eclogae physicae et ethicae*. 22. fej. 454. l.

[274] Sextus Empiricus, *Hypotyposes Pyrrhoneae*. III. 24. fej. 230. §. : *ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησι, ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν, καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστὶ καὶ ἐν τῷ τεθνάναι· ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι, καὶ ἐν ἡμῖν τετάφθαι, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν.*

Arra nézve, hogy Hérakleitosnál a tűz az éltető, a lélek, van egy kifejezés, amely bizarrnak tetszhetik : ti. az, hogy „a legszárazabb lélek a legjobb."[275] Mi ugyan a legnedvesebbet sem tartjuk a legjobbnak, hanem igenis a legelevenebbet ; száraz azonban itt annyi, mint tüzes, így a legszárazabb lélek a tiszta tűz, ez pedig nem élettelen, hanem maga az elevenség.

Ezek a reális életfolyamat fő mozzanatai. Egy pillanatig időzöm itt, mert ezzel általában a természet spekulatív szemléletének (természetfilozófiának) egész fogalma van kifejezve. A természet, magánvalósága szerint, folyamat. Ebben a fogalomban egyik mozzanat, egyik elem átmegy a másikba : a tűz vizzé lesz, a víz földdé és tűzzé. Régi vita folyik a változásról, az elemek változhatatlansága ellen. Ebben a fogalomban különválik a közönséges érzéki természetkutatás és a természetfilozófia. A spekulatív nézet szerint az egyszerű szubsztancia magánvalósága szerint átalakul tűzzé és a többi elemmé ; a másik nézet tagad minden átmenetelt, a víz éppen víz, a tűz tűz stb. — nincs fogalom, nincs abszolút mozgás, csak létrejövetel *van*, már meglevő elemek külsőséges szétválása. Ha ama nézet a változást állítja, emez azt hiszi, hogy az ellenkezőt tudja felmutatni ; nem állítja ugyan többé, hogy a víz, tűz stb. egyszerű lényegiségek, hanem felbontja őket hidrogénre, oxigénre stb., de ezekről azt állítja, hogy változtathatatlanok. Joggal mondja ezzel kapcsolatban, hogy aminek a spekulatív nézet magánvalóságot tulajdonít, abban a valóság igazságának is kell lennie ; mert ha a spekulatív, mivolta szerint, a természet és mozzanatainak lényege, ennek a valóságban is meg kell lennie. (A spekulatívat úgy képzelik, mint ami csak a gondolatban van, vagyis a bensőben, azaz nem tudni, hol). Ez *így van a valóságban* is ; de a természetkutatók behúnyják a szemüket előtte korlátolt fogalmuk által.

Ha halljuk őket, csak megfigyelnek s megmondják, amit látnak ; de ez nem áll, hanem tudattalanul megváltoztatják közvetlenül a látottat a fogalom által. A vita pedig nem a megfigyelés és az abszolút fogalom ellentéte, hanem a korlátolt, szilárd fogalomé az abszolút fogalommal szemben. A változásokat nem létezőknek mutatják, pl. a víz változását földdé ; ezt a legújabb időkig állították, — ha vizet lepárolunk, marad egy földes maradék. Lavoisier pontos kísérleteket folytatott, lemért minden edényt ; földes maradék mutatkozott, de az összehasonlításból kiviláglott, hogy az edényektől származik. Van egy felszínes folyamat, amely nem legyőzése a szubsztancia meghatározottságának : „A víz

[275] Plutarchos, *De esu carnium*. Xyland kiad. I. 995. l.

nem változik át levegővé, hanem csak gőzzé, a gőz pedig mindig újra csak vízzé sűrűsödik." Ámde ott is, itt is csak egy egyoldalú, hiányos folyamatot rögzítenek meg s az abszolút folyamatnak mondják. Mintha azt mondom: A természetfolyamat bizonyos föltételek egésze; ha néhány feltétel hiányzik, valami más jön létre, mint ha valamennyi feltételt teljesítem. A vas mágnessé lesz, nem ha izzítom, hanem ha bizonyos módon önmagával simítom vagy tartom; persze vannak körülmények, amelyek között ugyanaz marad. Csak mechanikus osztás lehetséges mindig; — egy házat kövekre és gerendákra lehet szétbontani, ezek mint kövek és gerendák vannak előttünk. Ebben az értelemben beszélnek az egész és a részek viszonyáról, nem mint eszmei mozzanatokról.[bh] De a valóságban, a természetfolyamatban azt a tapasztalatot teszik: a feloldott kristály vizet ad s a kristályban víz veszendőbe megy, megkeményszik, — kristály-víz; a föld párolgása nem gőz formájában, a külső állapotban, található meg a levegőben, hanem a levegő egészen tiszta marad, vagy a hidrogén egészen eltűnik a tiszta levegőben. Eleget fáradoztak hiába, hogy hidrogént találjanak az atmoszférikus levegőben. Éppúgy tapasztalják azt is, hogy egészen száraz levegő, amelyben sem nedvességet, sem hidrogént nem tudnak felmutatni, párákba és esőbe stb. megy át. Ez a megfigyelés, de elrontják az átváltozások minden észrevevését a szilárd fogalom által; magukkal hozzák ugyanis a szilárd fogalmat az egészről és részekről, a részekből való állásról, arról, hogy ami keletkezőnek mutatkozik, már előbb megvolt mint olyan. A feloldott kristály vizet mutat; erre azt mondják: „Nem keletkezett mint víz, hanem már előbb benne volt;" a vegyi folyamatban a víz hidrogénre és oxigénre bomlik szét: — „Ezek nem keletkeztek, hanem megvoltak már előbb mint ilyenek, mint részek, amelyekből a víz áll." De sem vizet a kristályban, sem oxigént és hidrogént a vízben nem tudnak felmutatni. Éppígy áll a dolog a „rejtett meleganyaggal." Így van az észrevevés és tapasztalat minden kimondásával; az ember minden beszédében fogalom van, nem is lehet tartózkodni tőle, a tudatban újraszületik, — mindig nyoma van benne az általánosságnak és igazságnak. Mert épp a fogalom a lényeg; de csak a művelt ész számára lesz abszolút fogalommá, nem egy meghatározottságban, mint itt. Szükségszerűen határukhoz érnek, így azon akadnak fenn, hogy nem találnak hidrogént a levegőben; nedvességmérő, levegővel telt palackok, amelyekre a magas régiókból tettek szert léggömb segítségével, nem mutatják létezőnek. Kristály-víz nincs többé mint víz, — átváltozott, földdé lett.

Visszatérve Hérakleitoshoz, ő fejezte ki először a végtelennek természetét s értette meg először épp a természetet mint magán-

valósága szerint végtelent, azaz lényegét mint folyamatot. Tőle számítható a filozófia létezésének kezdete, ő a maradandó eszme, amely minden filozófusban mind a mai napig ugyanaz, mint ahogy Platón és Aristotelés eszméje volt.

3. Még csak az hiányzik az eszmével kapcsolatban, hogy lényegét, egyszerűségét mint fogalmat, mint általánosságot ismerjük meg. Hiánynak érezhetjük, hogy nincs maradandó, nyugvó, — ezt mondja is Aristotelés. Hérakleitos a *folyamatot* még nem fogta fel mint *általánost*. Azt mondja ugyan, minden folyik, nincs semmi fennálló, csak az *egy* marad meg. De ezzel még nincs kifejezve az igazság, az általánosság ; fogalma ez az ellentétben levő egységnek, nem a magára reflektált egységnek. Ez az egy a mozgással, az egyedek folyamatával való egységében az általános, a nem, az értelem, vagy a végtelenségében egyszerű fogalom mint gondolat ; mint ilyet kell az eszmét még meghatározni, — Anaxagoras *νδυς*-a. Az általános a közvetlen egyszerű egység az ellentétben s mint különbözők folyamata visszatér magába. De ez is megvan Hérakleitosnál. Ezt az általánost, ezt az egységet az ellentétben — lét és nemlét mint ugyanaz — Hérakleitos „*sors*nak *(εἱμαρμένη)*, szükségszerűségnek" nevezte.[276] S a szükségszerűség fogalma nem egyéb, mint épp az, hogy a léttel bíró mint meghatározott ebben a meghatározottságban az, ami (ez a meghatározottság az ő lényege mint egyesé), de épp ezáltal vonatkozik ellentétére ; — az abszolút „viszony, amely átvonul az egésznek létén *(λόγος ὁ διὰ τῆς οὐσίας τοῦ παντὸς διήκων)*." Nevezi ezt „éteri testnek, minden dolog levése magvának" *(ἀιθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως)*."[277] Számára ez az eszme, általános mint olyan, mint a lényeg ; a megnyugodott folyamat.[bi]

Hátra van még annak vizsgálata, milyen *viszonyt* állapít meg Hérakleitos e lényeg (a világ, a létező) és a *tudat*, a gondolkodás között. Filozófiája egészben természetfilozófiai jellegű ; elvét logikusan fogja ugyan fel, de a maga természetes módján mint az általános természetfolyamatot. Hogyan jut a *λόγος* a tudathoz? Hogyan viszonylik az egyéni lélekhez? Részletesebben fejtegetem ezt itt ; szép elfogulatlan, gyermeki módja ez az igazságról való igaz beszédnek, — itt a tudat és a tárgy lényegének általános mozzanata és egysége, s a tárgyiság szükségszerűsége.

[276] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... IX. könyv. 7. §. ; Simplikios, *Ad Aristotelis Physica*. 6. l. ; Stobaios, *Eclogae physicae et ethicae*. 3. fej. 58—60. l.

[277] Plutarchos, *De placitis philosophorum*. I. 28.

Ami a megismerésre vonatkozó nyilatkozatokat illeti, Hérakleitosnak több helye maradt fenn. Abból az elvéből, hogy minden, ami van, egyúttal nincs, közvetlenül következik az a kijelentése, hogy az érzéki bizonyosságban nincs igazság. Mert épp ez a bizonyosság az, amelynek számára az, ami *van*, mint léttel-bíró bizonyos ; — ez a bizonyosság az, amelynek számára fennáll valami, ami valójában éppúgy nincs. Ez a közvetlen lét nem az igazi lét ; hanem : az abszolút közvetítés, a gondolt lét, a gondolat, — s a lét itt az egység formáját kapja. „Holt az, amit ébren látunk, de amit alva, álom,"[278] mert, amennyiben látunk, megmaradó valami, szilárd alak. Hérakleitos azt mondja az érzéki észrevevésről ebben a vonatkozásban : „Rossz tanú a szem és a fül az embereknek, amennyiben barbár lelkűek. Az ész *(λόγος)* az igazság bírája, de nem a legközelebb eső *ὁποιοσδήποτε*, hanem egyedül az isteni, általános,"[279] ez a mérték, ez a ritmus, amely áthatja a mindenség lényegiségét. Az abszolút szükségszerűség épp nem egyéb, mint a tudatban való igaz ; de nem minden gondolat általában, amely az egyes dologra irányul, nem minden viszony, amelyben csak forma a gondolkodás, de a tartalom a képzeté, hanem az általános értelem, a szükségszerűség fejlett tudata, a szubjektív és objektív azonossága. „Sok tudás nem tanítja az értelmet ; különben Hésiodost, Xenophanést és Pythagorast is megtanította volna. Egy a bölcsesség : megismerni az észt, amely mindeneken uralkodik."[280]

Sextus közelebbit mond el a szubjektív tudat, a különös ész viszonyáról az általánoshoz, ehhez a természeti folyamathoz. Még nagyon fizikai alakja van ; úgy van, ahogy felfogjuk a meggondoltságot az álmodó vagy őrült emberrel szemben. Az éber ember általános módon viselkedik a dolgokkal szemben, amely megfelel a dolgok viszonyának, ahogy a többiek is viselkednek velük szemben. Sextus[281] így idézi az idevágó meghatározást : „Minden, ami körülvesz bennünket, maga is logikus és értelmes," — a szükségszerűség általános lényege. Az általánosságnak meggondoltság-formája van ; a tárgyi lényeg, az objektivitás értelmes, noha nem — tudatos. Ha és amennyiben ennek a meggondoltságnak, a tudat ez objektivitásának objektív-értelmes összefüggésében vagyok, a végességben vagyok ugyan, — mint véges külső összefüggésben vagyok,

[278] Clemens Alexandrinus, *Stromata*. III. 3. 520. l.

[279] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*. VII. 126—127. §.

[280] Diogenés Laërtius, *De vitis* . . . IX. 1. §. : *Πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖθις τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον. εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἵ ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.*

[281] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*. VII. 127. §.

az álmodásban és ébrenlétben megmaradok ez összefüggés körében — ; de csak értelem, meggondoltság, ennek az összefüggésnek tudata, alvás nélkül, a szükséges módja ennek az összefüggésnek, az objektivitás formája, — az eszme a végességben.

„Ha ezt az általános lényeget beszívjuk a lehelettel, értelmesek leszünk ; de csak ébren vagyunk így ; alva a feledésben vagyunk." Az értelmességnek ezt a formáját nevezzük az ébrenlétnek. Ez az ébrenlét, a külvilágnak ez a tudata, amely az értelmességhez tartozik, inkább állapot ; itt azonban az ésszerű tudat egészének veszik. „Mert az alvásban" (így szól) „az érzék útjai el vannak zárva, s a bennünk levő értelem elkülönül a környezettel való egyesülésétől *(τῆς πρὸς τὸ περίεχον συμφυΐας)*. S fennmarad egyedül a lélegzés összefüggése *(πρόσφυσις)*, úgyhogy az mintegy (csak) „gyökere" ennek az összefüggésnek (a meggondolt állapotnak) s megmarad az alvásban is — nem specifikált, hanem elvont elem ; ez a lélegzés tehát különbözik az általános lélegzéstől *(συμφνΐα)*, azaz egy másnak számunkra való lététől, — az ész ez a folyamat az objektívval. Mivel nem az egésszel vagyunk összefüggésben, csak álmodunk. „Így elkülönülve, az ész elveszti a tudat erejét, amelynek előbb birtokában volt,"[282] — a szellem csak mint individuális egyediség az objektivitás ; nem az egyediségben általános, — gondolkodás, amelynek önmaga a tárgya.

„Az ébren levőkben azonban megkapja (az értelem) az érzék útjain mint ablakokon át kitekintve és a környezővel együtthaladva *(συμβάλλων)* a logikai erőt ;" — idealizmus a maga naivságában. „Ahogyan a széndarabok, ha a tűz közelébe jutnak, maguk is tüzet fognak, tőle elkülönítve azonban kialszanak : úgy a rész *(μοῖρα)*" — a szükségszerűség (l. fent), — „amelyet testünk a környezetből befogad, az elkülönítés által majdnem esztelenné lesz ;" — azoknak ellentéte, akik azt hiszik, hogy isten az alvásban, a szomnambulizmusban adja a bölcsességet. „A sok úttal való összefüggésben azonban egynemű lesz az egésszel *(ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται)*."[283] Az ébrenlét valóságos objektív tudat, az általánosnak, a léttel bírónak tudása ; s mégis van benne magáért-való-lét.[284]

[282] I. m. 129. §. : *μνημονικὴ δύναμις*, a képzetek elsajátításának ereje ; Mnémosyné, Mnémé nem a mi emlékezetünk (Mnémosyné a muzsák anyja), hanem általában minden képzetalkotás és tudat.

[283] I. m. 130. §.

[284] Különösképpen Tennemannál *(Geschichte der Philosophie.* I. köt. 233. l.) azt mondja Hérakleitos : „A gondolkodás alapja, a gondolkodóerő az *emberen* kívül van." Idézi ehhez Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos.* VII. 349. §. : *οἱ μὲν διάνοιαν εἶναι ἔλεξαν ἐκτὸς τοῦ σώματος, ὡς Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον* — Némelyek azt mondták, hogy a gondolkodóképesség a *testen* kívül van, így Hérakleitos szerint Ainésidémos is.

„Ez az egész, az általános és isteni értelem, amellyel való egységben logikusak vagyunk, az igazság lényege Hérakleitosnál. Innen van, hogy ami általában mindenkinek megjelenik, meggyőző ; mert része van az általános és isteni logosban ; ami azonban egyes embernek ötlik eszébe, nem meggyőző magában, az ellenkező okból. A természetről szóló könyve elején azt mondja : 'Mivel a környező az ész *(λόγος)*, azért az emberek esztelenek, mielőtt hallanak, valamint amikor először hallanak. Mivel ugyanis az, ami történik, e szerint az ész szerint történik : ők még tapasztalatlanok, ha kipróbálják azokat a beszédeket és műveket, amelyeket felmutatok' *(διηγεῦμαι*, kifejtek, elmondok, magyarázok), 'természete szerint megkülönböztetve minden dolgot és elmondva, hogyan állunk vele. A többi ember azonban nem tudja, mit tesz ébren ; mint ahogy elfelejti, mit tesz az alvásban.' "[285]

Hérakleitos azt mondja továbbá : „Mindent az isteni értelemben *(λόγος)* való részvétel szerint teszünk és gondolunk. Ezért" csak „ezt az általános értelmet kell követnünk. Sokan azonban úgy élnek, mintha saját értelmük *(ἰδίαν φρόνησιν)* volna ; az értelem azonban *(ἡ δὲ)* nem egyéb, mint magyarázata — (tudatosodása, kifejtése, belátása) — a mindenség elrendezése módjának (berendezésének, *ἐξήγησις τοῦ τρόπου*, fordulatának, átváltozásának, *τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως)*. Ezért amennyiben részt veszünk a róla való tudásban *(αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν)*, az igazságban vagyunk : amennyiben azonban külön — (sajátos) — úton járunk *(ἰδιάσωμεν)*, a tévedésben vagyunk."[286] Igen nagy és fontos szavak! Nincs ennél igazabb és elfogulatlanabb kifejezése az igazság mivoltának. Csak a tudat mint az általánosnak tudata az igazság tudata ; az egyediség tudata azonban és az egyéni módon való cselekvés, egy eredetiség, amely a tartalom vagy a forma sajátossága lesz : a nem-igaz és rossz. A tévedés tehát egyedül a gondolkodás elkülönülésében van, — a gonoszság és a tévedés forrása az általánostól való különválás. Az emberek rendszerint azt hiszik, ha valamit gondolniuk kell, annak valami különösnek kell lennie ; ez csalódás.

Bármennyire állítja is Hérakleitos, hogy az érzéki tudásban nincs igazság, mert minden, ami van, folyik, hogy az érzéki bizonyosság léte nincs, amikor van : éppannyira szükségszerűnek tételezi a tudásban a tárgyiságot. Az ésszerű, az igaz, amelyet tudok, visszatérés ugyan a tárgyiból mint érzékiből, egyediből, meghatározottból, léttel-bíróból. De amit az ész magában tud, éppúgy a

[285] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*. VII. 131—132. §.
[286] I. m. 133. §.

szükségszerűség, vagyis a lét általános mozzanata ; a gondolkodás lényege, mint ahogy a világ lényege. Ez az igazságnak ugyanaz a szemlélete, amelyet Spinoza[287] „a dolgok az örökkévalóság szemszögéből való szemléletének" nevez. Az ész magáért-való-léte nem objektum nélküli tudat, nem álmodás, hanem olyan tudás, amely magáért van ; de úgy, hogy ez a magáért-való-lét éber, azaz tárgyi és általános, mindenki számára ugyanaz. Az álmodás tudás valamiről, amiről csak én tudok. A képzelgés és efféle ugyanilyen álmodás. Éppúgy az érzelem az a mód, hogy valami csak számomra van, valami bennem mint ebben az alanyban van ; az érzelmek mégoly fenségeseknek mutatkozhatnak, a lényeges az, hogy amit érzek, számomra mint ez alany számára van, — nem mint tárgy, nem mint szabad dolog velem szemben. Az igazságban azonban a tárgy mint a magánvaló szabad dolog van számomra s én szubjektivitás nélküli vagyok a magam számára ; s éppígy ez a tárgy nem képzelt tárgy, amelyet csak én tettem tárggyá, hanem magánvalósága szerint általános.

Ezenkívül még sok más töredékünk van Hérakleitostól, egyes mondások stb., pl.: „Az emberek halandó istenek, az istenek pedig halhatatlan emberek ; életük amazok halála, haláluk amazok élete."[288] Az istenek halála az élet, az istenek élete a halál. Az isteni a gondolkodás által való felülemelkedés a puszta természetiségen ; ez a halálé.

Hérakleitosról valóban hasonlót mondhatunk, mint amit Sókratés mondott : Ami még megmaradt nekünk Hérakleitostól, kitűnő ; arról pedig, ami elveszett számunkra, azt kell gyanítanunk, hogy bizonyára éppoly kitűnő volt. Vagy ha a sorsot igazságosnak akarjuk tartani amiatt, hogy mindig a legjobbat őrizte meg az utókornak : akkor legalábbis arról, amit még megőriztek Hérakleitostól, azt kell mondanunk, hogy érdemes erre a megőrzésre.

E) EMPEDOKLÉS, LEUKIPPOS ÉS DÉMOKRITOS

Empedoklésszel együtt tárgyaljuk Leukippost és Démokritost. Látható bennük az érzékinek idealitása s egyúttal általános meghatározottság, vagyis átmenet az általánoshoz. Empedoklés pytha-

[287] Spinoza, *Etika*. II. rész. 44. tétel. 2. következtetett tétel.

[288] Fabricius, *Ad Sext. Empir. Hyp. Pyrrh.* III. 24. 230. §. 185. l. C. jegyzet; *Heraklides allegoriae Homericae*. 442—443. l. Gale kiad.; Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*. III. 1. 251. l. Potter kiad.

goreus itáliai, aki áthajlik az ióniaiakhoz, mint ahogy Leukippos az itáliaiakhoz.

1. *Empedoklés*

Empedoklés töredékeit több ízben gyűjtötték össze. 1. Sturz Leipzigben 400 verssornál többet hozott össze: *Empedocles Agrigentinus. De vita et philosophia eius exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit, praefationem et indices adjecit Magister Frid. Guil. Sturz, Lipsiae (Göschen) MDCCCV (pagg. 704).** 2. Peyron is összegyűjtötte Empedoklés és Parmenidés töredékeit: *Empedoclis et Parmenidis fragmenta etc. restituta et illustrata ab Amadeo Peyron;*** Leipzigben 1810-ben lenyomat készült róla. Rittertől Wolf *Analecta*jában*** egy dolgozat található Empedoklésről.

Empedoklés a szicíliai Agrigentumból való volt, mint ahogy Hérakleitos kisázsiai. Így újra Itáliába jövünk, a történelem e két oldal között váltakozik; a tulajdonképpeni Görögországból, a középpontból, még nem indulnak ki filozófiák. Empedoklés a 70. olimpiász körül született; a 80. olimpiász (Kr. e. 460) körül volt hírneves.[289] Sturz[290] idézi Dodwell-t:[291] *Annus Parmenidis 65 conveniet Olymp. 85, 2. Proinde Olymp. 75, 2 natalis erit Zenonis, qui fuerit proinde sexennio major condiscipulo Empedocle. Pythagoras decessit Ol. 77, 1/2 annum duntaxat unicum agente Empedocle.**** Dodwell szerint Empedoklés tehát a 77. olimpiász 1. évében (Kr. e. 472) született. Aristotelés mondja:[292] „Kora szerint későbbi Anaxagorasnál, de tettei szerint korábbi." Bizonytalan, hogy időbelileg korábban (fiatalabban) bölcselkedett-e; vagy pedig (s ez a való-

* Az agrigentumi Empedoklés élete és filozófiája. Írta, a költemények maradványait régi írókból összegyűjtötte, kritikailag megvizsgálta, magyarázta, előszóval és jegyzetekkel ellátta dr. Friedrich Wilhelm Sturz, Leipzig (Göschen) 1805. 704 l. *(Sz. S.)*

** *Empedoklés és Parmenidés töredékei* ... stb. Rekonstruálta és magyarázta Amadeus Peyron. *(Sz. S.)*

*** Gyűjtemény *(Sz. S.)*

**** Parmenidés 65. életéve összeesik a 85. olimpiász 2. évével. Ennélfogva a 75. olimpiász 2. éve lesz Zénón születési éve, aki így hat évvel volt idősebb, mint iskolatársa, Empedoklés. Pythagoras meghalt a 77. olimpiászban, amikor Empedoklés mégcsak féléves volt. *(Sz. S.)*

[289] Tennemann, *Geschichte der Philosophie.* I. köt. 415. l.; Diogenés Laërtius, *De vitis* ... VIII. könyv. 74. §.

[290] I. m. 9—10. l.

[291] Dodwell, *De aetate Pythagorae.* 220. l.

[292] Aristotelés, *Metafizika.* I. 3.

színűbb) filozófiája a fogalom foka tekintetében korábbi és éretlenebb Anaxagoras fogalmához képest.

Egyébként az *életkörülményeiről* szóló elbeszélésekben éppúgy csodaemberként és varázslóként *(γόης)* jelenik meg, mint Pythagoras. Életében nagy tekintélynek és tiszteletnek örvendett polgártársai körében; híre messze terjedt.[293] Halála után pedig szobrot emeltek neki szülővárosában. Nem élt elkülönülten, mint Hérakleitos; hanem éppoly nagy befolyással volt polgártársaira és Agrigentum államügyeinek intézésére, mint Parmenidés Eleában. Érdeme, hogy Metónnak, Agrigentum uralkodójának halála után az ő ösztönzésére Agrigentum szabad alkotmányt adott magának és egyenlő jogokat minden polgárának.[294] Éppúgy meghiúsított több kísérletet, hogy agrigentumi polgárok magukhoz ragadják az uralmat szülővárosuk felett. Amikor pedig polgártársainak iránta való tisztelete annyira emelkedett, hogy a koronát ajánlották fel neki, ő visszautasította s azontúl mint tekintélyes magánember élt.[295]

Mint életének más körülményeiről, haláláról is sokat regéltek.[296] Ahogy életében kitűnt viselkedésével, halálával is azt a látszatot akarta kelteni, hogy nem közönséges halállal halt meg, azt bizonyítva ezzel, hogy nem volt halandó ember, hanem csak eltávozott. Egy lakoma után hirtelen eltűnt; vagy az Aetnán járt barátaival s ezek egyszerre csak nem látták többé. Hogy azonban mi történt vele, elárulta az, hogy egyik cipőjét kivetette az Aetna és megtalálta egyik barátja; ebből tehát nyilvánvaló lett, hogy az Aetnába vetette magát, hogy ily módon eltűnjék az emberek szeme elől s azt a hitet keltse, hogy tulajdonképp nem halt meg, hanem az istenek között kapott helyet. E mese keletkezésére úgy látszik az adott alkalmat, hogy egyik költeményének több versszora, magában tekintve, nagy elbízottságot fejez ki. Azt mondja:[297] „Ó barátaim, akik a nagy várat lakjátok a sárga Akragas mellett, jeles művekben gyakorolva magatokat, köszöntelek! Halhatatlan isten vagyok számotokra, nem többé halandó ember. Járok-kelek mindenkitől tisztelve, fejdíszek koszorúznak és zöldelő koronák. Ha virágzó városokba érkezem, egyaránt tisztelnek férfiak és asszonyok. Ezrek követnek, kérdve, hogy melyik út vezet az üdvösséghez; mások jövendölésre szorulva, ismét mások, különböző betegségek gyógyítására kérve tanácsot. De mit nekem ez, mintha

[293] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... VIII. könyv. 59. §.; 73. 66. §.
[294] I. m. VIII. könyv. 72. §.
[295] I. m. VIII. könyv. 63—66. §.
[296] I. m. VIII. könyv. 67—71. §.
[297] Sturz kiad. III. 530. l. *Empedoclis physicorum reliquiae τῶν καθαρμῶν* 364—376. vers.

valami nagyot tennék azzal, hogy a halandó, pusztuló emberek között időzöm." E dicsekvő szavak értelme: Nagy tiszteletben állok, de mit ér ez. Az emberek részéről tapasztalt megtiszteltetés unalma szól belőle.

Empedoklés tanítói pythagoreusok voltak, velük érintkezett. Ezért némelyek a pythagoreusokhoz számítják, mint Parmenidést és Zénónt; de más alapja ennek nincsen. Kérdés, a szövetséghez tartozott-e; filozófiájának nincs pythagoreus jellege. Zénón tanulótársának is nevezik.[298]

Ami *filozófiáját* illeti, ránk maradtak ugyan egyes fizikai gondolatok, valamint intelem jellegű nyilatkozatok. Benne úgy látszik a gondolat behatása a realitásba és a természet megismerése nagyobb terjedelmet és szélességet nyert. De mi kevesebb spekulatív mélységet találunk benne, mint Hérakleitosban; inkább megvan benne a reális nézetben elmélyülő fogalom, — a természetfilozófiának vagyis természetszemléletnek kialakulása. Az a határozott fogalom, amely ebben uralkodik és lényegileg fellép: a vegyülés, a szintézis. Az ellentétesek egysége először mint vegyülés kínálkozik. Az ellentétesek egysége (az a fogalom, amely Hérakleitosban világosult meg) a maga nyugalmában a képzelet számára a vegyülés, mielőtt a gondolat megragadja az általánost. Ő annak a reánk is átszármazott közönséges felfogásnak megalkotója, hogy a négy fizikai elemet, tüzet, levegőt, vizet, földet, tekintsük alaplényegeknek. A vegyészek valami kémiailag egyszerűt értenek elemeken; így a négy elem már nem áll meg.

Most röviden ismertetem gondolatait; filozófiája nem nyujt sokat nekünk. A sok részletet, amely fennmaradt, egy egésznek összefüggésében foglaljuk össze.

Általános gondolatát Aristotelés[299] röviden így foglalta össze: A háromhoz, tűzhöz, levegőhöz, vízhez, amelyek mindegyikét, az egyiket ez, a másikat amaz, előbb elvnek tekintették, „Empedoklés hozzáadta még a földet mint negyediket"; s azt mondta: „Ezek azok, amelyek mindig megmaradnak s nem lesznek, hanem csak a több vagy kevesebb szerint egyesülve és szétválva, egybe mennek össze és egyből jönnek." Szén, fémek stb. nem magán- és magáért-valók, amelyek megmaradnak és nem lesznek; így nincs metafizikai érdekük. Empedoklésnél azonban erről van szó: Minden dolog a négynek valamiképpen való kapcsolatából jön létre. Ez a négy elem a mi közönséges felfogásunkban nem azok az érzéki

[298] Diogenés Laërtius, *De vitis* . . . VIII. könyv. 54—56. §.

[299] Aristotelés, *Metafizika*. I. 3.; Aristotelés, *De generatione et corruptione*. I. 1.

dolgok, ha általános elemekként tekintjük őket; mert érzékileg tekintve, még egyéb különböző érzéki dolgok vannak. Minden szerves pl. másfajtájú; továbbá a föld mint *egy*, mint egyszerű tiszta föld nincs, hanem sokféle meghatározottságban van. Ha a négy elemről hallunk, ebben az érzéki képzetnek a gondolatba való felemelése rejlik.

Egymáshoz való viszonyuk elvont fogalmára vonatkozóan azt mondja Aristotelés[300] a továbbiban, hogy Empedoklés, (csakúgy, mint Hérakleitos), „eleinte" nemcsak a négy elemet alkalmazta elvként, hanem a „barátságot és a gyűlölséget" is. Láttuk ezeket már Hérakleitosnál; közvetlenül kiviláglik, hogy másfajtájúak: tulajdonképp valami általánost jelentenek. A négy természeti elem nála mint a reális, barátság és gyűlölség pedig mint az ideális elvek fordulnak elő; így hat elve van. Idézem Aristotelésnek erre vonatkozó megjegyzéseit.

α) „Ha ezt következetesen és értelme szerint vesszük, nem csupán úgy, ahogyan Empedoklés dadogva beszél róla: akkor azt fogjuk mondani, hogy a barátság a jónak elve, a gyűlölség pedig a gonosznak elve. Úgyhogy bizonyos mértékben azt lehet mondani, hogy Empedoklés a gonoszat és a jót teszi meg, mégpedig első ízben, az abszolút elveknek; mert a jó minden jónak elve, a gonosz minden gonosznak elve." Aristotelés az általánosnak nyomát mutatja fel bennük. Neki ugyanis, mint ahogy szükséges, az elv fogalma a fontos, mert az magán- és magáért-való. Ez azonban csak a fogalom vagy a gondolat, amely közvetlenül magánvalósága szerint magáért-való (ami magánvaló, nem magáért-való, hanem másért-való, mint a lét és nemlét formaegységében); ilyen elvet még nem láttunk, hanem majd csak Anaxagorasnál fogunk látni. Már Aristotelés nélkülözte a jónak elvét Hérakleitosnál; s ezért szerette volna Empedoklésnél megtalálni. A jón azt kell érteni, ami cél magán- és magáért-valósága szerint, s magában teljességgel szilárd. Többször megjegyeztük már, hogy Aristotelés a mozgás elvét nélkülözte a régieknél; azt mondja, a létből nem lehet a változást megérteni. Ezt az elvet mármost megtaláltuk Hérakleitosnál a levés mozgásában. De még mélyebb elvnek nevezi Aristotelés a mi-végett-valót, a célt; a jó az, ami önmaga végett van. A cél az a fogalom, amely magán- és magáért-valósága szerint megáll, amely maga határozza meg magát; így a cél a teljességgel magáért-való igaz, amely által minden más van. Ha a célt (a jót) mint az igazat fejezzük ki, akkor hozzátartozik még a cselekvőnek, az önmaga-megvalósításának, az öncélnak, a magán- és magáért-

[300] Aristotelés, *Metafizika*. I. 4.

való fogalomnak meghatározása, — cél, amely magáért-valósága szerint meghatározza magát s így egyúttal az a tevékenység, hogy létrehozza önmagát; így az eszme, a fogalom, amely objektiválja magát, s objektivitásában azonos magával. Aristotelés nélkülözi Hérakleitosnál a célnak, az önmagával azonos-maradónak, az önfenntartásnak elvét; azért vitatkozik oly hevesen Hérakleitos ellen, mert nála csak változás van, visszamenés nélkül, cél nélkül. Ezt itt véli megtalálni; s ugyanakkor mégis azt mondja, hogy Empedoklés csak dadog.

β) A két általános elv, egyesítés és szétválasztás, nagyon fontos gondolati meghatározások. De Aristotelés egyebet is mond e két elv közelebbi viszonyáról és meghatározásáról, megrója, hogy a barátságnak és gyűlölségnek „ezeket az elveit Empedoklés nem viszi keresztül teljesen, sem pedig magukban nem ragaszkodik következetesen meghatározottságukhoz *(ἐξευρίσκει τὸ ὁμολογούμενον)*; mert gyakori nála, hogy a barátság elválaszt, a gyűlölség meg egyesít. Mert ha a mindenség a gyűlölség által az elemekre esik széjjel, ezáltal a tűz eggyé egyesül s éppígy a többi elem mindegyike". Az elkülönítés szükségképp egyesítés is. Az elválasztott, az egyik oldalon állva, maga is valami magában egyesített — ez az ő önállósága. A mindenségben összekapcsolt elemek szétválása: minden elem részeinek maguk között való egyesülése. „Ha azonban barátság által minden újra egyesül, akkor szükségképp minden" önállónak „a részei újra kiválnak". Mert sok van, négy: tehát különböző vonatkozásban áll; az egyesülés maga is egy sokszoros, elkülönült: tehát az egyesülés egyúttal elkülönülés. Így áll a dolog általában minden meghatározottsággal, hogy az ellentétnek kell lennie magánvalósága szerint és ilyennek is kell mutatkoznia. Mélységes megjegyzés, hogy általában nincs egyesülés elkülönülés, nincs elkülönülés egyesülés nélkül; azonosság és nem-azonosság ilyen gondolati meghatározások, de nem választhatók el egymástól. Aristotelés egy megróvása, amely a dolog természetében rejlik. Aristotelés megjegyzi: „Empedoklés volt az első" (Empedoklés fiatalabb Hérakleitosnál), „aki felállított ilyen elveket, amennyiben a mozgásnak nem egy elvét tételezte, hanem különbözőket és ellentéteseket".

γ) Hogy a reális mozzanatok az ismert négy elem, azt már mondottuk. De Aristotelés azt mondja a továbbiakban: Éppúgy „nem használja őket mint négyet", amely közömbösen áll egymás mellett, mint ahogy mi négyet mondunk, egymáshoz való viszonyítás nélkül; „hanem mint ellentétben álló kettőt; a tüzet magában s a többit mint *egy* természetet *(ὡς μίᾳ φύσει)*, — a földet, levegőt, vizet." A legérdekesebb volna viszonyuk meghatározása.

δ) Ami a két eszmei mozzanatnak, a barátságnak és gyűlölségnek, meg a négy reális elemnek viszonyát illeti (hogyan realizálódik ez az eszmei), erről dadogva beszél, ahogy Aristotelés kifejezi magát. Nem különböztette meg őket kellően, hanem egymás mellé rendelte,[301] — nem hozta őket ésszerű viszonyba ; úgyhogy hat elem jelenik meg nála (Sextus[302] gyakran beszél Empedoklés hat eleméről) azokban a verssorokban, amelyeket Aristotelés és Sextus őrizett meg számunkra[303].

Földet a föld által látjuk meg, vízzel a vizet,
Léggel az égi leget, s a falánk tüzet is csak a tűzzel,
És a szerelmet a szerelemmel, a vészt a viszállyal.
(Sebestyén Károly fordítása)

Így látjuk őket gyakran egymás mellett felsorolva, egyenlő méltósággal felruházottan ; de magától értetődik, hogy Empedoklés a két módot, a reálist és ideálist, meg is különböztette, s a gondolatot jelölte meg mint köztük levő viszonyt.

A bennük való részvétel által lesznek számunkra-valók. Ebben az a felfogás rejlik, hogy a szellem, maga a lélek az egység, az elemeknek ugyanaz a totalitása,[304] — s a föld elve szerint viszonylik a földhöz, a vízé szerint a vízhez, a szeretetté szerint a szeretethez stb.[305] Ha tüzet látunk, akkor a bennünk levő tűz az, amelynek számára az objektív tűz van stb.

E reális mozzanatok viszonyáról már mondottuk, hogy a tüzet az egyik oldalra helyezte, a három másikat pedig mint annak ellentétét a másikra. Említi ezeknek az elemeknek folyamatát is, de tovább nem értette meg ; hanem az a jellegzetes, hogy egységüket mint vegyületet képzeli. Ebben a szintetikus kapcsolatban — felszínes, fogalom nélküli vonatkozás, részben vonatkoztatottság, részben nem-vonatkoztatottság is — szükségképp előfordul az az ellentmondás, hogy egyszer az elemek egysége van tételezve, máskor meg éppígy szétválásuk : — nem az általános egység, amelyben mint mozzanatok vannak, mint különbözőségükben közvetlenül egyek és mint egységükben közvetlenül különbözők ; hanem ez a két mozzanat, egység és különbözőség, széjjelesik.[306] Egyesülés és szétválás a teljesen meghatározatlan viszonyok.

[301] I. m. I. 8 : III. 1. XII. 10.
[302] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*. VII. 120. §.; IX. 10. §.; X. 317. §.
[303] Aristotelés, *Metafizika*. III. 4.; Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*. I. 303.; VII. 92. 121. §.
[304] Aristotelés, *De anima*. I. 2.; Fabricius, *Ad Sext. Empir. Adv. math*. VII. 92. §. 389. 1. T. jegyzet.
[305] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*. I. 303. §.; VII. 121. §.
[306] Aristotelés, *Fizika*. I. 4.

Aristotelés idézi: *α)* „Semmi sem egy természet, hanem minden vegyülés vagy vegyületnek szétválása. Csak az emberek nevezik természetnek."[307] Azt ugyanis, amiből valami mint elemeiből vagy részeiből van, még nem nevezzük természetnek, hanem meghatározott egységüket; pl. egy állat természete: maradandó, lényeges meghatározottsága, neme, általánossága, — ez valami egyszerű. Ámde a természetet ebben az értelemben tagadja Empedoklés. Mert minden dolog szerinte egyszerű elemek vegyülete; a dolog maga tehát nem az általános, egyszerű magánvaló igaz, — nem ahogyan mi kifejezzük, ha természetnek nevezzük.[308] Aristotelés azt nevezi természetnek, hogy valami öncélja szerint mozog; — későbbi időben ez a felfogás persze már jobbadán veszendőbe ment.

β) Mivel tehát az elemek így egyszerűen magánvalók, folyamatuk tulajdonképpen nem volna tételezve; mert a folyamatban egyúttal csak eltűnő mozzanatok, nem pedig magánvalók. Így magánvalóságuk szerint változhatatlanok: vagyis nem tudnak *eggyé* alakulni; mert az egyben épp megszűnik fennállásuk (vagyis magánvaló-létük). De épp ezt az egyet tételezi Empedoklés: A dolgok *állnak* ezekből az elemekből; ebben *egyúttal* egységük van tételezve. Joggal mondja Aristotelés[309], hogy „Empedoklés ellentmond önmagának és a jelenségnek. Mert egyszer azt állítja, hogy az elemek egyike sem ered a másikból, hanem minden egyéb belőlük ered; ugyanakkor azonban azt is állítja, hogy egy egésszé lesznek" a barátság által és „ebből az egyből ismét" a harc által. „Így lesz meghatározott különbségek és tulajdonságok által az egyik víz, a másik tűz stb. Ha most elvesszük a meghatározott különbségeket (s el lehet venni őket, mivel „keletkezettek" — nem magánvalók —): „akkor nyilvánvaló, hogy víz keletkezik földből és megfordítva." Mert az, amiből az elemek vannak, a maga egységében éppúgy pl. víz; s a föld, amely belőle ered, a vízből ered. Ennyiben tehát az egy nem egy, hanem: víz + föld + levegő + tűz; de ez egyúttal nem áll, hanem az egy egy. Ha eggyé lesznek, akkor meghatározottságuk, az, ami által víz a víz, magánvalósága szerint semmi; ez azonban ellentmond annak, hogy ők az abszolút elemek, vagyis hogy magánvalók. Nem magánvalók; azaz másba átmenők; „úgyhogy nem világos *(ἄδηλον,)* hogy tulajdonképp az egyet vagy a sokat tette-e meg lényegnek." A valóságos dolgokat az elemek vegyületének tekintette, az elemek

[307] Aristotelés, *De generatione et corruptione*. I. 1.; II. 6.; *Empedoclis physicorum reliquiae*. I. könyv. 105—108. vers. Sturz kiad. 517. l.

[308] Vö. Aristotelés, *Metafizika*. III. 3.

[309] Aristotelés, *De generatione et corruptione*. I. 1.

eredetiségével szemben viszont azt gondolta, hogy minden *egy*-ből lesz a barátság és gyűlölség által. Ez a természete az összetevő képzelésnek általában, ez a közönséges gondolattalanság : hogy majd az egységet, majd a sokaságot vallja s a két gondolatot nem hozza összhangba egymással ; — az egy meg van szüntetve s *egyúttal* nem egy.

Ezek a fő mozzanatok. Empedoklés inkább költői, mint határozottan filozófiai; nem nagyon érdekes. Empedoklés szintézise Hérakleitoshoz tartozik, mint a viszony teljesebbé tétele. Hérakleitos spekulatív eszméje a realitásban is általában mint folyamat van; de az egyes mozzanatok mint fogalmak nem állnak egymással szemben, — nem a valóságban. Empedoklés szintézisfogalma mind a mai napig érvényesül.

2. *Leukippos és Démokritos*

Érdekesebb Leukippos és Démokritos ; folytatják az eleai iskolát. Ez a két filozófus ugyanahhoz a filozófiai rendszerhez tartozik. Filozófiai gondolataik tekintetében együtt kell őket tárgyalni. Leukippos az idősebb. Démokritos Leukippos[310] tanítványa és barátja volt ; tökéletesítette, amit ez megkezdett : de ami itt sajátosan az övé, nehezebb megkülönböztetni, — történetileg ki sem mutatható.

Empedoklésnél, mint láttuk, az elvek meghatározottsága és egymástól való elkülönülése lép fel. A különbség tudatossá válása lényeges mozzanat ; de az elvek itt részben a fizikai lét jellegét mutatják, részben az eszmei létét ugyan, ez a forma azonban még nem a gondolat formája. Ezzel szemben Leukipposnál és Démokritosnál eszmeibb elveket látunk : az atomot és a semmit ; látjuk továbbá a gondolati meghatározás közelebbi behatolását a tárgyiba, a testek metafizikájának kezdetét : vagyis a tiszta fogalmak a testiség jelentését kapják, a gondolat átmegy a tárgyi formába. A tan egészben kialakulatlan s nem lehet kielégítő.

Leukippos *életkörülményeiről*[311] egyáltalán semmi közelebbit nem tudunk, még azt sem tudjuk, hová való volt. Némelyek eleainak mondják, mások abderainak (mert együtt volt Démokritosszal ; Abdera Trákiában van az Archipelagos mellett), vagy melosinak (Melos : sziget nem messze a peloponésosi parttól), vagy pedig, mint Simplikios,[312] milétosinak. Hogy Zénón hallgatója és barátja

[310] Aristotelés, *Metafizika*. I. 4.
[311] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... IX. könyv. 30.
[312] Simplikios, *Ad Aristotelis Physica*. 7. 1.

volt, határozottsággal állítják ; de úgy látszik, majdnem egyidőben élt vele, mint Hérakleitosszal is.

Leukippos a megalkotója a hírhedt *atomista* rendszernek, amelyet újabb időkben felújítottak és az ésszerű természetkutatás elvének tartottak. Ha ezt a rendszert magában tekintjük, akkor persze szegényes és sokat nem kereshetünk benne. Ámde Leukippos nagy érdemének kell betudni, hogy, amint közönséges fizikánkban kifejezik, megkülönböztette a testek általános és érzéki tulajdonságait. Az általános tulajdonság spekulatív értelemben azt jelenti, hogy a testit a fogalom által, vagyis a test lényegét valóban általánosan határozta meg ; Leukippos a lét meghatározottságát nem ama felszínes, hanem spekulatív módon fogta föl. Ha azt mondják, a testnek ilyen általános tulajdonsága van, mint alak, áthatatlanság, nehézség, akkor azt képzelik, hogy a test meghatározatlan képzete a lényeg, lényege pedig valami más, mint ezek a tulajdonságok. De spekulatív értelemben a lényeg épp az általános meghatározások ; vagyis ők az elvont tartalom és a lényeg realitása. A testnek mint olyannak ott nem marad egyéb a lényeg számára, mint a tiszta egyediség, — ez a lényeg meghatározása. De a test ellentétesek egysége s az egység mint ez állítmányok egysége alkotja lényegét ; vagy az általános fogalmak lényegiségek, — lényegek, vagyis magánvalók.

Emlékezzünk vissza, hogy az eleai filozófiában a lét és nemlét ellentétek : Csak a lét van, a nemlét nincs ; a nemlét oldalára esik minden negatív általában, mozgás, változás, gondolkodás stb. — csupa olyan meghatározás, amely megszűnik, mivel csak a lét van. A lét még nem a magába visszatérő és visszatért egység, mint Hérakleitos mozgása és az általános. Arról az oldalról, hogy az érzéki, közvetlen észrevevésre esik a különbség, változás, mozgás stb., azt lehet mondani, hogy az az állítás : csak a lét van, éppúgy ellentmond a szemléletnek, mint a gondolatnak. Mert ez a semmi, amelynek létét az eleaiak tagadták, *van;* felveszik ezt a két mozzanatot, a kettő egyformán érvényes. Vagyis a hérakleitosi eszmében lét és nemlét ugyanaz. Ez világos lesz, ha ettől az egységtől ismét különválasztjuk a jelentést : A lét van, de a nemlét, mivel egy a léttel, ugyancsak van ; vagyis a lét mind a létnek, mind a nemlétnek állítmánya. Ezt mondja ki Leukippos; ami valójában megvolt az eleaiaknál, azt Leukippos kimondja mint létezőt.

De ha mind a létet, mind a nemlétet egy tárgyinak meghatározásával fejezzük ki, vagyis úgy, ahogy az érzéki szemlélet számára vannak, akkor a telinek és üresnek ellentétét *(τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενόν)* alkotják. Az üres a létezőként tételezett semmi ; a teli pedig, vele szemben, a tárgyként (realitásként) általában tételezett

lét. Ezek mindennek alaplényegiségei és létrehozói[313], — másértvaló-lét s magára-irányuló-reflexió, csak érzéki, nem magánvalósága szerint meghatározott; mert a teli azonos önmagával, csakúgy, mint az üres.

A teli meghatározatlan; elve az atom. Az abszolútum az atom és az üres *(τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενόν)*; ez fontos meghatározás, ha szegényes is. Az elv tehát az, hogy az atom és az üres az igaz, a magán- és magáért-való. Nemcsak az atomok szükségszerűek, ahogy mondjuk, nem csupán ez az egy, ahogy pl. a levegőben úszkálva elképzeljük, — éppoly szükségszerű, ami közben van, ez a semmi; ezt pedig mint a negatívat, mint az üreset határozták meg. Íme, az atomista rendszer első jelensége.

Ennek az elvnek meghatározásait, jelentéseit most közelebbről kell megadni.

1. Az első az *egy*, a *magáért-való-lét* meghatározása; ezzel a meghatározással még nem találkoztunk. Parmenidés tanítása a lét, az elvontan általános: Hérakleitosé a folyamat; az *egy*, a magáért-való-lét meghatározása Leukippost illeti. Parmenidés azt mondja, a semmi nincs is: Hérakleitosnál lét és semmi a folyamatban volt; Leukipposnál megvan a pozitív is mint magáértvaló egy, a negatív is mint üres.

A magáért-való-lét lényegesen szükségszerű gondolati meghatározás. Az atomista elv nem múlt el, ez oldalról mindig lennie kell. Az egy most és mindig van s elő kell fordulnia minden logikai filozófiában mint lényeges mozzanatnak,[314] de nem mint végsőnek. Az egynek, az egységnek, a létnek konkrétabb meghatározása mármost az, hogy az egy a magáért-való-lét; ez lét, egyszerű önmagára való vonatkozás mint lét. De fontos, hogy a magáért-való-lét részletesebben is meg legyen határozva; magára-való-vonatkozás a máslét tagadása által. Ha azt mondom, magamért vagyok: akkor nemcsak vagyok, hanem negálok magamban minden mást, elzárom magamtól, amennyiben mint külső jelenik meg. Negációja a máslétnek, ez pedig negáció velem szemben; a magáért-való-lét így a negáció negációja: ez pedig, ahogyan nevezem, az abszolút negativitás. Én magamért vagyok, ezzel negálom a máslétet, a negatívat; a negációnak negációja tehát affirmáció. Ez a magamra való vonatkozás a magáért-való-létben így affirmatív, lét, amely éppannyira eredmény, más által közvetített, de a másnak negációja által; van benne közvetítés, de olyan közvetítés, amely éppannyira meg is szűnt.

[313] Aristotelés, *Metafizika*. I. 4.
[314] Hegel, *A logika tudománya*. I. könyv. 2. szakasz. 3. fej.

A magáért-való-lét nagy elv. A levés csak a lét átcsapása a semmibe és a semmi átcsapása a létbe, úgyhogy mindegyik negálva van ; de annak tételezése, hogy mind a kettő van, egyszerűen önmagánál : ez a magáért-való-lét elve, s ez jutott Leukipposnál tudatosságra, abszolút meghatározásra. Továbbhaladás ez a léttől és levéstől. A logikában ugyan előbb a létezés van soron.[315] Ez azonban a megjelenő, a látszat ; a jelenség szférájához tartozik s így nem lehet a filozófia elvévé. A filozófia történeti fejlődése kell, hogy megfeleljen a logikai filozófia fejlődésének; de ebben szükségképp vannak helyek, amelyek elesnek a történeti fejlődésben. Ha pl. a létezést akarnók elvvé tenni, akkor ez volna tudatunkban: vannak dolgok, ezek viszonylagosak, léteznek, végesek és viszonyban állnak egymáshoz ; — ez gondolat nélküli tudatunk kategóriája.

Leukipposban látjuk mármost amaz elvet ; ez a fődolog. Leukipposnál az egy még az elvont egy. Az elv még nagyon elvont ugyan, noha konkréttá igyekszik alakulni ; de ami itt történik, még nagyon szegényes. A lényeges meghatározás az egy, szemben az egységgel, a léttel ; más formában az egyediség (az atom az egyedi, oszthatalan, a szubjektivitás meghatározása), — az általános szemben az egyediséggel, a szubjektivitással. Erről van szó minden dologban, ezek a nagy meghatározások ; s csak akkor tudjuk, mit jelentenek ezek a szegényes meghatározások, ha felismerjük a konkrétban is, hogy itt is ők alkotják a fődolgot. Pl. a szabadságban, jogban, törvényben és akaratban csak az általánosságnak és egyediségnek erről az ellentétéről van szó. A szellem is atom, egy ; de mint magában való egy végtelenül gazdag.

Leukipposnál és Démokritosnál a meghatározottság (amely azután Epikurosnál fordul elő) fizikai maradt ; de előfordul a szellemiben is. Az akarat szférájában az a nézet állítható fel, hogy az államban az egyes akarat mint atom az abszolút. Ezek az államra vonatkozó újabb elméletek s ezek gyakorlatilag is érvényesültek. Az államnak az általános akaraton kell nyugodnia, — azt mondják, hogy ez magán- és magáért-való akarat —, vagy az egyesek akaratán; az utóbbi atomisztikus, így Rousseau *Contrat social*ja. Mindez az egy gondolati meghatározásából folyik.

Az egy elve egészen eszmei, egészen a gondolatra tartozik, mégha azt mondanók is, hogy atomok léteznek. Az atomot lehet anyagilag felfogni, azonban nem esik az érzékek alá, tisztán értelmi ; Leukippos atomjai nem a fizika *molécules*-jei, kis részei. Így előfordul Leukipposnál az a képzet, hogy „az atomok láthatalanok *(ἀόρατα)*", hogy nem láthatjuk őket „testiségük kicsinysége

[315] I. m. I. könyv. 1. szakasz. 2. fej.

miatt[316] — ahogy újabban a molekulákról beszélnek. Ez azonban csak kifogás ; az egyet nem lehet látni, a gondolat absztraktuma,— üvegekkel és késekkel nem lehet az atomot megmutatni (éppúgy a látás, hallás érzéki tulajdonságait sem), amit mutatnak, mindig matéria, ez pedig összetett. Így akarják újabb időben a mikroszkóp segítségével kikutatni a belsőt — a lelket —, a szervezetben akarnak fürkészni, különösen látni és tapintani. Az egy elve tehát egészen eszmei, de nem mintha csak gondolatban, a fejben volna ; hanem úgy, hogy a gondolat a dolgok igaz lényege. Így értette Leukippos is, és filozófiája ennélfogva nem is empirikus. Tennemann[317] ezzel szemben egészen helytelenül mondja : „Leukippos rendszere az eleainak ellentéte ; megismeri a tapasztalati világot mint egyetlen objektívan reálist, s a testeket mint a létezők egyetlen fajtáját." De az atom és az üres nem tapasztalati dolgok. Leukippos mondja, nem az érzékek által ismerjük meg az igazat ; — idealizmus magasabb értelemben, nem szubjektív idealizmus.

2. Az atom fordítása individuum[318], csakhogy e szónál mindjárt konkrét egyedet képzelünk. Ezeket az elveket nagyra kell tartani, mert haladást jelentenek ; de mindjárt kitűnik a ki nem elégítő, mihelyt továbbmegyünk. Minden konkrétnak, valóságosnak további képzete ugyanis: „A teli pedig nem egyszerű valami, hanem végtelenül sokszoros. Ez a végtelenül *sok* az *üres*ben mozog ; mert az üres van. Egyesülésük" (összetalálkozásuk) „a keletkezés", — azaz egy egzisztáló dologé, amely az érzékek számára van —, „a felbomlás és szétválás az elmúlás." Minden további kategória ebbe esik bele. „A cselekvés és szenvedés abban van, hogy érintkeznek ; de érintkezésük nem az, hogy eggyé lesznek ; mert abból, ami igazán" — elvontan — „egy, nem lesz sokaság, sem pedig abból, ami igazán" — elvontan —, „sok, nem lesz egy". Vagy : „Valójában sem nem szenvedők, sem nem cselekvők", mindig az üres által maradnak elválasztva. Mert mint cselekvők és szenvedők egymásra vannak vonatkoztatva ; — azaz egyet alkotnak egymással, s nem abszolút értelemben sokaságot, azaz sokaságukban nem magán- és magáért-valók. Ellenkezőleg, a vonatkozás és szétválás, az aktivitás és „passzivitás" viszonya „egyedül az üres", — egy tisztán negatív az ő számukra, azaz a tőlük idegen ; vonatkozásuk valami más, mint ők. Így pl. ha számlálok, egy pénzdarab, kettő, három stb. : ez ezeknek a daraboknak sem nem cselekvése, sem nem szenvedése ; maradnak, amik,

[316] Aristotelés, *De generatione et corruptione*. I. 8.
[317] Tennemann, *Geschichte der Philosophie*. I. köt. 261. l.
[318] Első jelentése : oszthatatlan, csak azután jelent egyedet, egyént.

a számlálás nem az ő vonatkozásuk. Az atomok tehát, mégha egymással egyesülve jelennek is meg abban, amit dolgoknak nevezünk, el vannak választva egymástól az üres által. Ez az üres a mozgásnak is elve, az atomok az üresben mozognak; s ez mintegy az ingerlésük, hogy betöltsék, negálják ezt az ürest. Ezek az ő tételeik.[319]

Látjuk, hogy közvetlenül e gondolatok határán vagyunk; mert ahol vonatkozásról kellene szólni, kilépünk belőlük. *α)* Először is a *gondolt* (das Gedachte), mint már említettük, a lét és nemlét, s különbözőnek *elképzelve* egymásra való vonatkozásban (mert magánvalóságuk szerint nem különbözők), a teli és az üres, a tudat számára tételezett lét és nemlét. *β)* A teli azonban éppígy önmagán hordja negativitását; magáért-valók számára „más", s magáért-valóságában kizár mást; egy, s végtelenül sok egy. Az üres viszont nem a kizáró, hanem a tiszta folytonosság; egy és folytonosság ellentétek. *γ)* Miután a kettő így meg van rögzítve, a képzelet számára semmi sem elfogadhatóbb, mint az a fölfogás, hogy a létező folytonosságban úsznak az atomok, majd szétválnak, majd egyesülnek; úgyhogy egyesülésük csak felszínes vonatkozás, oly szintézis, amelyet nem az egyesültnek természete határoz meg, hanem amelyben alapjában véve ezek a magán- és magáért-valók még szétváltan maradnak, — nem vonatkozásuk a magánvalóságuk szerint, mert elkülönödöttek egymástól.

Ez azonban egészen külsőséges magatartás, önállók összekapcsolódnak önállókkal s önállók maradnak; így ez csak mechanikus egyesülés. Minden élő, szellemi stb. így csak összetett; s a változtatás, létrehozás, alkotás ennélfogva csak egyesítés. Itt mindjárt megmutatkozik az egész szegényesség. Újabb időben is, különösen Gassendi révén, felújult ez az atomokra vonatkozó felfogás. De a fődolog az, mihelyt feltesszük, hogy ezek az atomok, *molécules*, kis részek stb. önállóan fennállanak, az egyesülés csak mechanikussá lesz; az egyesültek külsőségesek maradnak egymásnak, a kötelék csak külsőleges, — összetétel.

Bármilyen szegényes ez a felfogás, mégsem szabad hozzáfűznünk azt, amit részben újabb idők felfogása fűz hozzá, hogy valamikor az időben volt egy káosz, egy atomoktól kitöltött üresség, s ezek az atomok azután úgy kapcsolódtak össze és rendeződtek el, hogy ezáltal létrejött ez a világ; hanem most és mindig is úgy van, hogy a magánvaló az üres és a teli. Épp az a megnyugtató, amit a természetkutatás talált ilyen gondolatokban, hogy bennük a létező a maga ellentétében mint gondolt és ellenkezően

[319] Aristotelés, *De generatione et corruptione* I. 8.

gondolt volt, tehát mint magán- és magáért-való. Az atomisztika ennélfogva általában szembehelyezkedik azzal a felfogással, hogy egy idegen lény teremtette és tartja fenn a világot. A természetkutatás az atomisztikában érzi magát először szabadnak attól, hogy valamilyen alapot vegyen fel a világ számára. Mert ha a természetet egy más által teremtettnek és fenntartottnak képzeljük, akkor úgy képzeljük, hogy nem magánvaló s önmagán kívül van a fogalma; azaz tőle idegen alapja van, neki mint olyannak nincs alapja, csak egy másnak akaratából érthető meg, — miként való léte esetleges, szükségszerűség és magánvalóságának fogalma nélkül való. Az atomisztika felfogásában azonban benne van a természet magánvalóságának felfogása általában, azaz a gondolat önmagát találja meg benne; s a fogalom számára az az örvendetes, hogy úgy érti meg a természetet, hogy a magánvalót mint fogalmat tételezi. Az elvont létezők alapja magában a természetben van, egyszerű, magáért-való. A meghatározott, az eggyel ellentétes, vagyis a tudattal ellentétes érzéki létnek kell, hogy alapja legyen: az ok az ellentétes; az alap ez ellentétesek egysége, — saját meghatározásuk. Az atom és az üres egyszerű fogalmak. Több azonban, mint ez a formális valami, — az, hogy általában egészen általános egyszerű elv, az egynek és a folytonosságnak ellentéte van felállítva, hogy a gondolat benne, a természetben van, vagyis hogy a lényeg egy gondolt magánvaló, — nem látható és nem található bennük.

Ha tágabb, gazdagabb természetszemléletből indulunk ki s követeljük, hogy az atomisztika azt is megértesse: akkor mindjárt vége a kielégültségnek; azonnal látjuk a következetlenséget, az elégtelenséget arra, hogy valamiképp továbbjussunk vele. De magában véve azonnal túl lehet menni ezeken a gondolatokon. A folytonosság és nem-folytonosság ellentéte az első; de ezek a tiszta gondolat mozzanatai, amelyeken azonnal túl kell mennie. Mert épp ezek a negatívumok, az egyek, nem magán- és magáért-valók; az atomok megkülönböztethetetlenek, azonosak magánvalóságuk szerint, vagyis lényegük mint tiszta folytonosság van tételezve, — közvetlenül egy tömegbe esnek össze. A képzelet különválasztja ugyan őket, érzékileg képzelt létet ad nekik; de ha azonosak, tiszta folytonosságot alkotnak, csakúgy, mint az üres.

De ami van, az konkrét, meghatározott. Honnan jön mármost az ilyen meghatározottság, mint a szín, az alak? Ez egészen valami külsőleges és esetleges. A meghatározott különbözőséget nélkülözzük; az egy mint a magáért-való elveszt minden meghatározottságot. Ha különböző materiákat veszünk fel, elektromos, mágneses, fény-anyagot, a molekulák mechanikus forgását: akkor α) egyál-

talán nem törődünk az egységgel; *β)* soha sem mondunk egy okos szót sem a jelenségek átmenetéről, hanem csak tautológiákat.

3. Leukippos és Démokritos tovább akartak menni; így fellép egy vonatkozás, azaz ezeknak az atomoknak, magán- és magáért-való-létüknek megszüntetése. Egy növényt kell megmagyarázni. Honnan jön a meghatározás? Hogyan fogható föl a különbözőség ezekből az elvekből? (A politikai életben az egyes akarattól jön.) Leukipposnál egy *határozottabb különbség* szükséglete jelentkezett, mint amilyen az egyesülés és szétválás e felszínes különbsége; azt olyképpen próbálta származtatni, hogy az atomoknak több meghatározását veszi fel. Épp ezért nem-azonosaknak tételezi őket s különbözőségüket is végtelennek. „Ezt a különbözőséget" Leukippos közelebbről „háromféle módon" próbálta meghatározni. Aristotelés[320] idézi: „Azt mondotta, az atomok különbözők *α)* alakra nézve, mint ahogy *A* különbözik *N*-től; *β)* elrendezésre" (helyre) „nézve, mint *AN* vagy *NA*; *γ)* helyzetre nézve", egyenesen állnak vagy fekszenek-e, „mint $\gtrless$ *N*. Innen ered minden különbség." Látjuk, ezek újra csak külső vonatkozások, közömbös meghatározások. Alak, elrendezés és helyzet lényegtelen viszonyok, olyanok, amelyek a dolog természetét nem magánvalósága szerint illetik, hanem egységük és vonatkozásuk csak valami másban van; — az atomok nem különbözők, mert nem a fogalom, ennek lényege által egymásra vonatkoztatottak, létük közömbös egymással szemben. Ez a különbség már magában következetlen. Az atomok az egészen egyszerű egy, alakról, elrendezésről itt nem lehet szó; teljesen azonosak egymással, nem is képesek ilyen különbözőségre, helyzetük tehát nem különbség. Ezek a meghatározások magukban nagyon szegényesek. Arról van szó, hogy az érzékit visszavezessék kevés meghatározásra; de az érzékit önállónak veszik fel, — matériákban.

Aristotelés[321] azt mondja Leukipposról, „a gondolatot közelebb akarta hozni a jelenséghez és érzéki észrevevéshez", amennyiben a semmit éppoly létezőnek mondotta, mint a létet, s ez szükségszerű a fogalomban; „s ezzel a mozgást, keletkezést és elmúlást magánvalónak képzelte", — a levés, amely az érzéki szemlélet számára van, magánvaló is, mint az atomoknak, az egyszerűnek, a magán- és magáért-valónak szétválása és egyesülése. Ez azonban így valójában nem magukon az atomokon van, hanem tőlük idegen valami; mert az atomok tisztán önállók s lényegük nem a folyamat. De ha Leukippos tovább megy s az atomot *magán-*

[320] Aristotelés, *Metafizika*. I. 4.
[321] Aristotelés, *De generatione et corruptione*. I. 8.

valósága szerint is alakultnak képzeli: akkor a lényeget így is közelebb hozza ugyan az érzéki szemlélethez, de nem a fogalomhoz. Tovább kell ugyan menni az alakításhoz, de odáig még messze az út a folytonosság és diszkréció meghatározásától.

Leukippos erre korlátozza a további meghatározást, minden egyéb különbséget ebből kell megérteni. Így találjuk idézve az alak meghatározását. Aristotelés[322] mondja: „Démokritos és a többi régi filozófus legtöbbje, ha az érzékiről beszélnek, nagyon ügyetlenek, amennyiben minden érzékelhetőt tapinthatóvá akarnak tenni; mert mindent a tapintóérzékre vezetnek vissza." Minden érzéki tulajdonságot „az alakra vezetnek vissza", a molekulák különböző kapcsolatára, amely valamit „ízlelhetővé", szagolhatóvá tesz. A fehér és fekete különbsége szerintük ebben van: „A fekete az érdes, a fehér a sima;" — oly kísérlet, amelyet az újabb kor atomisztikájában is megtesznek. Az ész ösztöne ez, csak a mód hamis; a molekulák ilyen elrendezése egészen semmitmondó, határozatlan általánosság. Ez az anyagi elv mechanikus; a franciák, Descartes óta, ezt az elvet vallják. Minden konkrét csak külsőleges összetétel, nincs benne semmi immanens meghatározottság; mechanikusokon túlmenő meghatározásokhoz nincs átmenet, vagy pedig szegényesnek, laposnak és kopárnak mutatkozik. Ennek a filozófiának ezekben a meghatározásaiban gyökerezik a lényeges és lényegtelen — elsődleges és másodlagos — tulajdonságok megkülönböztetése; ezek közül amazok arra vonatkoztak, hogy az anyag önálló és súlya van.

Közelebbről azt találjuk, hogy Leukippos az atom és az üres ez elveiből a világnak egy merész konstrukcióját adta, amely különösnek tetszhetik. Hogyan ment tovább Leukippos e szegényes meghatározásokkal, s e gondolatokat abszolútaknak véve, miért nem jutott túl ezeken a meghatározásokon, s mégis a világ egészét képzelte el velük — éppoly üres képzet —, erről Diogenés Laërtius[323] tudósít bennünket, elég szellemtelenül, de a dolog természete nem engedett meg sokkal jobbat. Ha egyebet nem lehet is vele csinálni, de e képzet szegényességét meg lehet belőle ismerni.

Ugyanis: „A végtelennek diszkréciója által a különböző alakú atomok űzik egymást" (fellép az atomok taszítása) a nagy üresbe", — „ellenállást fejtve ki egymással szemben *(ἀντιτυπία)* s ráz-

[322] Aristotelés, *De sensu.* 4. fej.: *Δημόκριτος δὲ καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων, ὅσοι λέγουσι περὶ αἰσθήσεως, ἀποπώτατόν τι ποιοῦσιν, πάντα γὰρ τὰ αἰσθητὰ ἁπτὰ ποιοῦσιν ... τὰ ἴδια εἰς ταῦτα ἀνάγουσιν· τὸ γὰρ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν τὸ μὲν τραχύ φησιν εἶναι τὸ δὲ λεῖον.*

[323] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... IX. könyv. 31—33. §.

kódtató és lengő mozgást *(παλμός)*[324] végezve" — ; „itt összehalmozódva, örvényt alkotnak *(δίνην)*, s ebben összeütközve és sokféleképp keringve, az azonosaknak azonosokhoz való csapódása által szétválnak. Mivel azonban, ha egyensúlyban volnának, sokaságuk miatt sehogy sem mozoghatnának valahová: azért a finomabbak a külső üresbe mennek, mintegy kiugorva, a többiek egymás mellett maradnak s kuszáltan összefutnak egymás ellen, s az első kerek rendszert alkotják. Ez azonban eláll mint egy hártya, amely mindenfajta testet magában foglal; azáltal, hogy ezek a közép felé törekedve, örvénylő mozgást végeznek: ez a körülvevő hártya megfinomodik, amennyiben az örvény vonulása szerint a folytonosak összefutnak. Ugyanezen a módon keletkezik azután a föld olyképpen, hogy a középre kerültek együttmaradnak. A körülvevő réteg, amely olyan, mint egy hártya, a külső testek rárakódásával gyarapszik; s mivel örvénylő mozgást végez, magával ragad mindent, amit megérint. Néhánynak összekapcsolódása újra rendszert alkot, először a nedveset és iszaposat, azután a kiszáradtat és az egésznek örvényében keringőt; azután meggyulladva, befejeződik így a csillagzatok természete. A legkülsőbb kör a Nap, a belső a Hold" stb.

Ez üres leírás. Nincs további érdekessége a körmozgás e homályos, zavaros képzeteinek s annak, amit később vonzásnak és taszításnak neveztek; ezzel nem jutunk messzire. Differens mozgás van az anyag lényegeként tételezve; ilyképpen az elvl amely által az atomok mozognak, az üres, a negatív az affirmatívva, szemben. Az elvet és továbbfejlődését nagyra kell becsülni; de mihelyt a konkrét felé fordulunk vele, kitűnik szegényessége e konkrét további meghatározások szempontjából.

*

Démokritos megbízhatóbb források szerint Abderából való (Trákiában, az Égei-tenger mellett), abból a városból, amely később furcsa cselekedetei miatt oly hírhedtségre jutott. Úgy látszik, a 80. olimpiász (Kr. e. 460.) körül, vagy a 77. ol. 3. évében (Kr. e. 470.) született; némelyek szerint a 71. olimpiász (Kr. e. 494) körül.[325] Diogenés Laërtius[326] adata szerint negyven évvel fiatalabb Anaxagorasnál (ha nem a 71., hanem a 80. olimpiászban

[324] Plutarchos, *De placitis philosophorum*. I. 26.; Stobaios, *Eclogae physicae et ethicae*. 20. fej. 394. l.; Tennemann, *Geschichte der Philosophie*. I. köt. 278. l.

[325] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... IX. könyv. 41. §.; Tennemann, *Geschichte der Philosophie*. I. köt. 415. l.

[326] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... IX. könyv. 34. §.

született), még élt Sókratés idejében, s fiatalabb nála. Viszonyát az abderitákhoz sokat tárgyalták; s Diogenés Laërtius sok rossz adomát mond el róla. Ismeretes, hogy visszavonult polgártársaitól. Nagyon gazdag volt; atyja állítólag megvendégelte Xerxest Görögországba tett útján.[327] Feljegyzik róla, hogy tetemes vagyonát Egyiptomba és a belső Keletre tett utazásokra fordította; de az utóbbi nem hiteles. Vagyonát 100 talentumra becsülik;[328] s ha ezen az 1000—1200 tallért érő attikai talentumot kell érteni, akkor kétségkivül már messze juthatott volna vele. Hogy Leukippos barátja és tanítványa volt, azt egyhangúlag közlik; de hogy hol voltak együtt, azt nem közlik. „Miután utazásairól visszatért hazájába, nagyon visszavonultan élt" (az abderiták megvetették), „mivel egész vagyonát elköltötte; de fivére magához vette és honfitársai nagy tiszteletben részesítették" — nem filozófiája, hanem — „néhány jövendölése miatt. A törvény szerint az, aki atyai örökségét elverte", nem kaphatott becsületes temetést, azaz „nem volt szabad őt befogadni az atyai temetkező helyre. Hogy eloszlassa a rágalmat és a pletykát" — mintha vagyonát könnyelműen eltékozolta volna — felolvasta *Διάκοσμος* című művét az abderitáknak Ők pedig megajándékozták ezért 500 talentummal, nyilvánosan felállíttatták szobrát, s nagy pompával temették el, miután majdnem 100 éves korában meghalt".[329] Ha ez is abderai csíny volt, legalábbis azok nem tekintették annak, akik ránkhagyták ezt az elbeszélést.

Említettük már, hogy Démokritos egészen magáévá tette a leukipposi rendszert. Azt mondta: „A vélekedés szerint *(νόμῳ)* van meleg, a vélekedés szerint van hideg, a vélekedés szerint van szín, édes és keserű; az igazság szerint *(ἐτεῇ)* csak az oszthatatlanok vannak és az üres."[330] Azt mondják persze, hogy jobban kialakította Leukippos gondolatait; erre nézve fennmaradt ugyan egy és más, de ezt nem érdemes idézni.

„A lélek gömb formájú atomokból áll."[331] Közelebbről azt látjuk, hogy foglalkozott a tudat viszonyával, többek között az érzetek eredetének magyarázatával; s nála lépnek fel először azok a nézetek, hogy a dolgokról mintegy finom felületek válnak le s hatolnak be a szembe, fülbe stb.[332] Alak, elrendezés és helyzet

[327] Valerius Maximus, *Factorum et dictorum memorabilium*. VIII. 7. extern. 4.
[328] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... IX. könyv. 35—36. §.
[329] I. m. IX. könyv. 39. §.
[330] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*. VII. 135. §.
[331] Aristotelés, *De anima*. I. 2.
[332] Plutarchos, *De placitis philosophorum*. IV. 8.

(alak általában) a magánvalónak egyetlen meghatározása, — hogyan lehetséges, hogy ezeket a mozzanatokat mégis mint színt, mégpedig mint megkülönböztetett színt stb. érzékeljük, — erről nem szól semmit. Benne csak azt láthatjuk : *α)* hogy a valóság jogához jut itt, ahol mások csak csalódásról beszélnek ; és *β)* hogy az ész törekvése tulajdonképpen a jelenségnek, az észrevettnek megértésére irányul.

Annyit látunk, hogy Démokritos határozottabban fejezte ki a magánvaló és a másért-való-lét mozzanatainak különbségét. Mert magánvaló csak az üres és az oszthatatlan és meghatározásaik, másért-való ellenben a közömbös, differens lét, a melegség stb. De ezzel egyúttal tág kapu nyílik a rossz idealizmusnak, amely a tárgyiságot azzal véli elintézni, hogy a tudatra vonatkoztatja s csak annyit mond róla : az *én* érzetem, az *enyém*. Ezzel az érzéki egyediség megszűnt ugyan a lét formájában, de megmarad még ugyanaz az érzéki sokaság ; az érzékelésnek érzéki, fogalomnélküli sokasága van tételezve, amelyben nincs ész és amellyel ez az dealizmus nem törődik tovább.

F) ANAXAGORAS[333]

Csak itt kezd derengeni (noha gyenge még e világosság) : Az értelmet ismerik el elvnek. Anaxagorasról már Aristotelés[334] mondja : „Az pedig, aki azt mondta, hogy az ész, miként az élőben, a természetben is oka a világnak és minden rendnek, úgy jelent meg, mint egy józan ember azokkal szemben, akik azelőtt vaktában *(εἰκῇ)* beszéltek." A filozófusok Anaxagoras előtt, mondja Arostotelés,[335] „azokhoz a vívókhoz hasonlíthatók, akiket naturalistáknak nevezünk. Ahogyan ezek sürgésükben-forgásukban olykor jól vagdalkoznak, de nem a művészet szabályai szerint, azonképpen, úgy látszik, ezek a filozófusok sincsenek annak tudatában, amit mondanak." Anaxagorasban volt meg először ez a tudat, amennyiben azt mondja, hogy a gondolat a magán- és magáért-való általános, a tiszta gondolat az igaz. Anaxagoras úgy jelent meg, mint józan az ittasok között ; de ő is meglehetősen még a levegőben vagdalkozik.

[333] Anaxagorae Clazomenii fragmenta, quae supersunt omnia, edita ab E. Schaubach. Lipsiae 1827. (A klazomenei Anaxagoras összes fennmaradt töredékei. Kiadta E. Sch. Leipzig 1827.)

[334] Aristotelés, *Metafizika*. I. 3.

[335] I. m. I. 4.

Mint elveket láttuk a létet, a levést, az egyet, ezek gondolatok, általánosak, nem érzéki valók, nem is a fantázia képzetei; azonban a tartalom és ennek részei az érzékiből vannak véve, gondolatok ezek valamilyen meghatározásban. Anaxagoras mármost azt mondja, hogy az általános — nem istenek, érzéki elvek, elemek, sem pedig gondolatok, amelyek lényegileg mint meghatározottak vannak (reflexiós meghatározások), hanem maga a gondolat, önmagában, az ellentét nélküli, mindent magábanfoglaló általános a szubsztancia. Itt nem szabad a szubjektív gondolatra gondolnunk; a gondolkodással kapcsolatban mindjárt a mi gondolkodásunkra gondolunk, ahogyan a tudatban van. Itt ellenben az egészen objektív gondolatról van szó, az általánosról, a tevékeny értelemről; ahogy mondani szoktuk, van értelem, ész a világban, a természetben is, — vagy ahogy nemekről beszélünk a természetben, ők alkotják az általánost. Egy kutya állat, ez benne a nem, a szubsztanciális, ő maga ez. Ez a törvény, ez az értelem, ez az ész maga benne lakozik a természetben, a természet lényege; nem kívülről van formálva, mint ahogy az emberek egy széket készítenek. Az asztal is ésszerűen van készítve, de az értelem itt külsőséges a fához viszonyítva. Ámde az értelemnek ez a külső-forma-volta mindjárt eszünkbe jut, ha az értelemről beszélünk. Itt azonban azt az értelmet, azt az általánost gondoljuk, amely magának a tárgynak immanens természete. Ez az elv. Eddig voltak gondolataink, most maga a gondolat lett elvvé.

A *νοῦς* nem a világon kívül álló gondolkodó lény, amely berendezte a világot; ez Anaxagoras gondolatának teljes elferdítése és minden filozófiai érdekességtől való megfosztása. Mert egy egyéninek, egyedinek felvétele a világon kívül egészen a képzetbe való lesüllyedés és a képzet dualizmusa; egy gondolkodó úgynevezett *lény* nem gondolat többé, hanem szubjektum. Az igazi általános nem elvont, épp az általános (a jó, a szép, a cél) az: hogy önmagában és önmagából határozza meg a különöst magán- és magáért-valósága szerint, — nem külsőséges cél.

Filozófiája előtt *életkörülményeit* kell szemügyre vennünk. Azt látjuk, hogy vele a filozófia a tulajdonképpeni Görögországba, amelynek még nem volt filozófiája, mégpedig Athénbe vándorol; eddigelé Kisázsia vagy Itália volt a filozófia székhelye. Anaxagoras maga kisázsiai volt s főleg Athénben élt, amely mint a görög hatalom feje, most a művészeteknek és a tudományoknak is székhelye és középpontja volt.

Anaxagoras a méd háborúk és Periklés kora közötti nagy időben élt. Bele esik a görög, athéni életnek legszebb idejébe s még érinti az alkonyt, — vagy helyesebben az átmenetet az alkonyra, a szép

athéni élet halálára. A marathóni ütközet a 72., a salamisi a 75. olimpiászban van; a 81.-ben (Kr. e. 456) ment Anaxagoras Athénbe.

Anaxagoras született a 70. olimpiászban (Kr. e. 500), idősebb Démokritosnál és egykorú Empedoklésszel, de általában egy időben élt velük és Parmenidésszel; annyi idős, mint Zénón. Szülővárosa, a lydiai Klazomenai, nem messze Kolophóntól, majd Ephesostól, egy földszoroson fekszik, amely mint nagy félsziget összefügg a szárazfölddel.[336]

Anaxagoras lezárja ezt a korszakot, utána új korszak kezdődik. Ama kedvelt nézet szerint, hogy az elvek genealógiailag a tanítványokra mennek át, Anaxagorast gyakran, mivel Ióniából származott, az ión iskola folytatójának, ión filozófusnak képzelik; mert a klazomenai Hermotimos volt a tanítója.[337] Erre való tekintettel megteszik Anaximenés tanítványának is, csakhogy Anaximenés születését az 55—58. olimpiászra teszik, tehát mintegy tizenöt olimpiásszal (azaz kb. 60 évvel) korábbra.

Élete röviden abban áll, hogy a tudományok tanulmányára adta magát, visszavonult a közügyektől, sokat utazott, végül pedig, némelyek szerint harmincadik, több valószínűséggel negyvenötödik életévében Athénbe ment.[338] A legkedvezőbb pillanatban, a város legnagyobb virágzása idején ment oda. Periklés állt az állam élén s azt a legnagyobb ragyogásra emelte, ez az athéni élet fénypontja. Periklés felkereste Anaxagorast s nagyon bizalmas érintkezésben élt vele.[339] Athén ekkor érte el szép nagyságának tetőpontját; különösen érdekes ebben az időben Athén és Lakedaimón ellentéte. Athén és Lakedaimón volt az a két görög nemzet, amely az első helyért vetélkedett egymással Görögországban. Athént Lakedaimón ellentéteként kell említeni, mert ellentétesek e híres államok elvei. A lakedaimóniaknak nem volt se művészetük, se tudományuk. Hogy Athén volt a tudományok és szépművészetek székhelye, azt alkotmánya és egész szelleme sajátosságának köszönhette.

Lakedaimónt éppúgy nagyra kell becsülni alkotmánya miatt. A lakedaimóniak a szigorú dór szellemet következetes alkotmányukkal rendezték; — olyan alkotmánnyal, amelynek fő vonása, hogy az egyéniséget, minden személyes különösséget az általánosnak, az állam céljának, az állam életének rendelte alá, vagy helyesebben áldozta fel: hogy az egyén a maga becsületének, érvényességének

[336] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... II. könyv. 6—7. §.
[337] Aristotelés, *Metafizika*. I. 3.
[338] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... II. könyv. 7. §.; Tennemann, *Geschichte der Philosophie*. I. 300.
[339] Plutarchos, *In Pericle*. 4. fej.

stb. tudatát csakis az államért való tevékenységnek, életnek, cselekvésnek tudatában bírja. Az ilyen szilárd egységű nép, amelyben tulajdonképp egészen eltűnt az egyesnek akarata, legyőzhetetlen kapcsolat volt; s Lakedaimón ezért került a görögök élére és nyerte el a hegemóniát, ahogy ezt a trójai időkben az argivoknál látjuk.

Ez nagy elv, amelynek minden igazi államban meg kell lennie, amely azonban a lakedaimóniaknál megmaradt a maga egyoldalúságában; ezt az egyoldalúságot kikerülték az athéniek s ez tette őket nagyobbakká. Lakedaimónban a sajátosság, személyiség, egyéniség háttérbe szorult, mégpedig úgy, hogy az egyénnek magában nem lehetett szabad kiképzése és megnyilatkozása; — nem ismerték el, tehát nem jutott összhangba, nem egyezett az állam általános céljával. Ez az általános élet, a különösség, a szubjektivitás jogának ez a megszüntetése, nagyon messze ment a lakedaimóniaknál; s ugyanezt az elvet megtaláljuk Platón Államában a maga módján.

Ámde az általános csak akkor eleven szellem, ha az egyes tudat mint ilyen van meg benne, — az általános az egyénnek nem a közvetlen élete és léte, szubsztanciája csupán, hanem tudatos élete. Ahogyan az egyediség, amely elválik az általánostól, tehetetlen és tönkre megy: éppúgy az egyoldalú, általános, létező erkölcs nem állhat ellen az egyéniségnek. A lakedaimóni szellem nem számított a tudat szabadságára s általánossága elszigetelődött e szabadságtól; ezért látnia kellett ennek kitörését az általános ellen. Azt látjuk, hogy a spártaiak Görögország első megszabadítói tirannusaitól s még Athén is neki köszönheti Peisistratos utódainak elűzetését: de szövetségeseikhez való viszonyuk csakhamar átmegy közönséges, aljas erőszakba s ugyanígy belül, az államban, kemény arisztokráciába; — ugyanígy a tulajdon megszabott egyenlősége (vagyis a tulajdonnak az a meghatározottsága, hogy minden családnak megmarad örök birtoka, s a tulajdonképpeni pénznek és mindenféle kereskedelmi forgalomnak kiküszöbölésével a gazdagság egyenlőtlenségének lehetőségét is száműzik) átment kapzsiságba, amely brutális és alávaló lett az általánossal szemben.

Az, hogy a különösségnek ezt a mozzanatát nem vették fel az államba s így nem tették törvényessé, erkölcsössé (morálissá mindenekelőtt), bűnnek tűnik fel. Egy ésszerű szervezetben megvan az eszmének minden mozzanata; de ha a májat elszigetelik az epétől, azért sem nagyobb, sem kisebb mértékben nem tevékeny — csakhogy ellenségesen működik: a testtől, a testi gazdálkodástól elszigetelődőnek mutatkozik.

Solón viszont nemcsak a jogegyenlőséget, a szellem egységét tette meg az athéniak alkotmányává, hanem az egyéniségnek is adott játékteret, a népre (nem az ephorosokra) bízta az államhatalmat. A nép ezt kényurainak előzetése után birtokába vette s így igaz értelemben szabad néppé lett. Az egyes magában hordta az egészet, tudata és tevékenysége az egészben volt; a szabad tudat kialakítását benne kell megtalálni.

Az athénieknél is volt demokrácia, mégpedig tisztább demokrácia, mint Spártában. Minden polgárnak a törvényekkel, az állammal való egységben volt a szubsztanciális tudata; de egyúttal az egyéniséget, a szellemet, az egyén gondolatait szabadon engedték érvényesülni, megnyilatkozni, kifejeződni. Így azt látjuk, hogy ebben az elvben az egyéniség szabadsága a maga nagyságában mutatkozik. A szubjektív szabadság elve eleinte még kapcsolatban, egyetértésben jelenik meg a görög erkölcsiségnek, a törvényességnek általános alapjaival, még a mitológiával is; s így kifejeződésében, mivel a szellem, a lángelme szabadon szülhette meg koncepcióit, létrehozta ezeket a nagy képzőművészeti remekeket s a költészet és történetírás halhatatlan műveit. A szubjektivitás elve ennyiben még nem vette fel azt a formát, hogy megengedték volna a különösséget mint olyat, a szubjektívan különös tartalmat is, — legalábbis nem az általános alaptól, az általános erkölcsiségtől, az általános vallástól, az általános törvényektől való különbségében. Nem látjuk tehát, hogy különösen módosult ötleteik volnának, hanem azt látjuk, hogy a nagy, erkölcsös, szilárd, isteni hatalmat tették ezekben a művekben a tudat tárgyává, hozták általában a tudat elé. Később látjuk majd, hogyan szabadul föl a szubjektivitás formája magában s helyezkedik szembe a szubsztanciálissal, az erkölccsel, a vallással, a törvénnyel.

A szubjektivitás ez elvének alapját, de még egészen általános alapját Anaxagorasban látjuk. Valamivel korábban élt, mint Sókratés, de még ismerték egymást. Ebben az időben, amelynek elvét az imént megjelöltük, érkezett Athénbe.

A perzsa háborúk után Athén leigázta a görög szigetek legnagyobb részét, valamint egy csomó tengeri várost Thrákiában és beljebb a Fekete tenger felé. Periklésnek jutott a szerencse, hogy e nemes, szabad, művelt nép körében az állam első polgára lehetett; s ez a körülmény az egyéniség értékelésében oly magasra emeli őt, amilyen magasra kevés embert lehet helyezni. Minden között, amit nagyra tartanak az emberek, legnagyobb az uralom oly emberek akarata felett, akiknek akaratuk van: mert ennek az uralkodó egyéniségnek, ahogyan a legáltalánosabbnak, úgy a legelevenebbnek is kell lennie; — halandóknak való sors, amilyen

kevés van vagy egy sincs többé. Nagy egyénisége éppoly mély, mint sokoldalúan képzett volt, éppoly komoly (sohasem nevetett), mint energikus és nyugodt ;[340] Athénnek élt egész nap. Periklétől Thukydidés tartott fenn számunkra néhány a néphez intézett beszédet s bizonyára kevés mű van ezekhez fogható. Periklés alatt találjuk az erkölcsi közösség legmagasabbrendű kialakulását, azt az egyensúlyi helyzetet, amikor az egyéniség még nem kerekedik felül s alárendeli magát az általánosnak. Mindjárt azután túl hatalmas lesz az egyéniség, amennyiben elevensége szélsőségbe csap át, mivel az állam mint állam még nincs önállóan megszervezve. Mivel az athéni állam lényege az általános szellem, az e lényegébe vetett vallásos hit volt: azért e hit eltűnésével eltűnik a nép belső lényege, minthogy a szellem nincs mint fogalom, mint a mi államainkban. A gyors átmenet erre a *νοῦς*, a szubjektivitás, mint lényeg, önmagára való reflexió, — nem absztrakció.

Athén volt a székhely, a művészet és tudomány csillagainak koszorúja. Ahogyan a legnagyobb művészek Athénben gyülekeztek, éppúgy ott tartózkodtak a leghíresebb filozófusok és szofisták is: Aischylos, Sophoklés, Aristophanés, Thukydidés, apolloniai Diogenés, Protagoras, Anaxagoras és más kisázsiaiak. Kisázsia maga a perzsák uralma alá került, és szabadságuk elvesztésével kihalt náluk a filozófia is.

Anaxagoras ebben az időben Athénben élt mint Periklés barátja, mielőtt ez államügyekkel foglalkozott. De azt is mondják, hogy elszegényedett, mert Periklés elhanyagolta, — nem látta el olajjal a lámpát, amely megvilágítja őt.[341]

Fontosabb, hogy Anaxagorast, mint utóbb Sókratést és sok más filozófust, azzal vádolták, hogy megveti az isteneket, akiket a nép isteneknek tart. Fellép az értelem prózájának ellentéte a poétikusan vallásos nézettel. Határozottan beszélik,[342] hogy Anaxagoras a Napot, a csillagokat izzó köveknek tartotta (mások szerint[343] azzal is vádolják, hogy valamit, amit a próféták csodának — omennek — mondottak, természetes módon magyarázott); ezzel kapcsolatos, hogy állítólag megjósolta: Aigos Potamos napján, amikor az athéniek elvesztették utolsó flottájukat Lysandros ellen, egy kő esik le az égről.[344]

[340] Plutarchos, *In Pericle.* 5. fej.
[341] I. m. 16. fej.
[342] Diogenés Laërtius, *De vitis* . . . II. könyv. 12. §.
[343] Plutarchos, *In Pericle.* 6. fej.
[344] Diogenés Laërtius, *De vitis* . . . II. könyv. 10. §.; Plutarchos, *In Lysandra.* 12. fej.

Általában már Thalésnél, Anaximandrosnál stb. megjegyezhettük, hogy a Napot, a Holdat, a Földet, a csillagokat dolgokká tették és különböző módon képzelték ; — ezek a képzetek egyébként nem érdemelnek további figyelmet, mert tulajdonképp a művelődés történetébe tartoznak. Valamennyi ilyen tárgyú képzetüknek az a közös vonása, hogy a természetet megfosztották isteneiktől. Megsemmisítették a természet poétikus szemléletét, amely mindennek, ami egyébként most élettelen számba megy, saját életet tulajdonít, esetleg érzést is, és ha úgy tetszik, a tudat módjára való létet általában. Ezt a poétikus nézetet lehúzták a prózába. A Napot materiális dolognak veszik, ahogy mi is annak tartjuk, nem élő isten többé ; ezek a tárgyak puszta dolgok számukra, külsőleges, szellemtelen tárgyak a szellemnek. Dolgokat a gondolkodásból lehet származtatni. Ez a gondolkodás lényegileg azt teszi, hogy az olyan tárgyakat és a róluk való képzeteket, amelyeket istenieknek, poétikusoknak lehet nevezni, a babonának egész körével együtt elűzik, — lefokozzák azzá, amit természetes dolgoknak nevezünk. Mert a gondolkodásban a szellem az igazi létezőnek, valóságosnak tudja magát. A gondolkodás önmagának és a létnek azonossága; a szellem számára a gondolkodásban a szellemtelen, a külsőleges, dologgá fokozódik le, a szellem negatívumává.

Annak a szemléletnek elvesztését nem kell siratni, mintha vele a természettel való egység, a szép hit, a szellem ártatlan tisztasága és gyermekdedsége ment volna veszendőbe. Lehet, hogy ez a szemlélet ártatlan és gyermekded ; de az ész épp a kiemelkedés az ilyen ártatlanságból és a természettel való egységből. Mihelyt a szellem megragadja önmagát s önmagáért-való, épp ezért mását mint a tudat negatívumát kell magával szembehelyeznie, — azaz meghatározásával valami szellemnélkülivé, tudattalan és élettelen dolgokká kell lennie, s csak ebből a tárgyból kell visszatérnie önmagához. Ez a mozgó dolgoknak az a megrögzítése, amellyel a régiek mítoszaiban találkozunk ; elbeszélik pl. hogy az argonauták megrögzítették a Hellespontos tengerszorosának szikláit, amelyek előbb ollók módjára mozogtak. Éppígy megrögzítette a haladó művelődés azt, amiről azt hitték előbb, hogy saját mozgása és önmagában való élete van, és nyugvó dolgokká tette.

Az ilyen mítikus szemléletnek az átmenete a prózaira válik itt tudatossá az athéniekben. Ez a prózai szemlélet feltételezi, hogy az ember bensejében egészen más követelések támadnak, mint amilyenek addig éltek benne. Ebben tehát annak a fontos, szükségszerű átváltozásnak nyomai rejlenek, amely az emberek képzeteiben a gondolkodás megerősödése, önmagának tudata, a filozófia által megy végbe.

Az ateizmus ilyen vádjának jelenségét, amelyre Sókratésnél még részletesebben fogunk kitérni, Anaxagorosszal kapcsolatban külsőleg megérteti közelebbről az, hogy az athéniek féltékenyek voltak Periklésre; hogy akik Periklésszel az első helyért vetélkedtek Athénben és közvetlenül (nyíltan) nem mertek hozzányúlni, bíróilag megtámadták kedvenceit; s hogy az irigység a barátja megvádolásával igyekezett neki fájdalmat okozni. Így helyeztették vád alá barátnőjét, Aspasiát is, s a nemes Periklésnek, hogy megmentse az elítéltetéstől, könnyezve kellett Athén egyes polgáraitól felmentését kérni.[345] Az athéni nép bizonyos túlsúlyt engedett parancsolóinak, de másrészt a maga szabadságában oly cselekvéseket követelt tőlük, amelyekkel éppúgy a nép előtt való megalázkodásuk tudatát adták maguknak; a nép így bosszulta meg magát a nagy emberek túlsúlyáért, maga gyakorolta a nemezist s helyezte magát egyensúlyba velük: viszont éppígy függésük, alázatosságuk és erőtlenségük érzését is nyilvánították előtte.

Mi volt az eredménye ennek az Anaxagoras elleni vádnak, erre nézve értesüléseink egészen ellentmondók és kétségesek; Periklés legalábbis megszabadította őt a halálos ítélettől. Némelyek szerint száműzetésre ítélték, miután Periklés a nép elé vezette és kérő szót emelt érte, aki már öregkorával, sorvadásával és gyengeségével felkeltette a nép részvétét. Mások azt mondják, hogy Periklés segítségével elmenekült Athénből, távollétében halálra ítélték, de az ítéletet nem hajtották végre rajta. Ismét mások azt mondják, hogy felmentették; de e vád miatt való bosszúságában és mert félt a vád megismétlésétől, önként elhagyta Athént. S 60 és egynéhány éves korában vagy 70-ik évében meghalt Lampsakosban a 88. olimpiászban (Kr. e. 428).[346]

1. *Filozófiájának* az előzőkkel való összefüggése a következő: Hérakleitos eszméjében mint mozgásban a mozzanatok mind teljességgel eltűnnek; Empedoklés e mozgást összefoglalja az egységben, de szintetikus egységben, éppúgy Leukippos és Démokritos, — de úgy, hogy Empedoklésnél ennek az egységnek mozzanatai a tűznek, víznek stb. léttel-bíró elemei, emezeknél ellenben tiszta elvonások, magánvaló lényegek, gondolatok; ezáltal azonban közvetlenül az általánosság van tételezve, mert az ellentéteseknek nincs többé érzéki támaszuk. Az egység mint általános visszatér magába az ellentétességből (a szintetizálásban az ellentétes még el van választva az egységtől, magáért-való, s nem maga a gondolat a lét); — a gondolat mint tiszta szabad folyamat önmagá-

[345] Plutarchos, *In Pericle.* 32. fej.

[346] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... II. 12—14. §.; Plutarchos, *In Pericle.* 32. fej.; Menagius, *Ad Diog. Laërt.* II. könyv. 7. §.

ban: az önmagát meghatározó általános, amely nem különbözik a tudatos gondolattól. Anaxagorasban egészen más birodalom tárul föl.

Aristotelés[347] mondja: „Csak Anaxagoras kezdte ezeket a meghatározásokat", — tehát ő az első, aki az abszolút lényeget értelemnek vagy általánosnak mondotta, gondolkodásnak (nem észnek). Aristotelés és utána mások[348] azt a száraz tényt idézik, hogy bizonyos Hermotimos, szintén Klazomenaiból való, adott reá alkalmat; de „világosan", határozottan Anaxagoras tette ezt. Ennek kevés hasznát vesszük, minthogy semmi egyebet nem tudunk meg Hermotimos filozófiájáról; sok nemigen lehetett. Mások sok vizsgálódást végeztek erre a Hermotimosra nézve. Ez a név még egyszer előfordul: *α)* Idéztük már azoknak listáján, akikről azt beszélik, hogy Pythagoras, mielőtt mint Pythagoras élt, az ő életüket élte. *β)* Van egy történetünk Hermotimosról: ugyanis hogy megvolt az a sajátos képessége, hogy mint lélek elhagyhatta testét.[349] Ezzel azonban végül póruljárt; mert felesége, akivel perpatvarkodott s aki egyébként jól ismerte a tényállást, megmutatta ezt a lelkitől elhagyott testet ismerőseinek, hogy halott, erre elégették, mielőtt visszatért a lélek, amely persze ugyancsak csodálkozhatott. Nem érdemes megvizsgálni, mi az alapja ennek a régi történetnek, azaz hogyan nézzük a dolgot; lehetne itt elragadtatásra gondolni. Sok ilyen történetünk van régi filozófusokról, így Pherekydésről, Epimenidésről stb.; pl. hogy ez — egy álomszuszék — ötvenhét évig aludt.[350]

Anaxagoras elve az a felismerés volt, hogy a *νοῦς*, gondolat vagy értelem általában a világ egyszerű lényege, az abszolútum. A *νοῦς* egyszerűsége nem lét, hanem általánosság (egység). Az általános: egyszerű és önmagától megkülönböztetett, — de úgy, hogy a különbség közvetlenül megszűnik, s ez az azonosság tételezett, magáért-való; a lényeg nem magában-való látszás, egyediség, — magán- és magáért-valósága szerint meghatározott reflexió. Ez a magáért-való általános, különváltan, tisztán csak mint gondolkodás létezik. Létezik mint természet, mint tárgyi lényeg is, de akkor már nem tisztán magáért-valósága szerint, hanem úgy, hogy a különösséget mint közvetlent bírja magán; így pl. tér és idő,

[347] Aristotelés, *Metafizika*. I. 3.: *φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων· αἴτιον δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν.* — úgy tudjuk, hogy Anaxagoras ragadta meg világosan ezt a gondolatot; de úgy látszik, van okunk feltenni, hogy már előtte a klazomenaei Hermotimos kimondotta.

[348] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*. IX. 7. §.

[349] Plinius, *Naturalis historia*. VII. 53.; Bruckeri *Historia critica philosophiae*. I. köt. 493—494. l. Jegyzet.

[350] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... I. könyv. 109. §.

a legeszmeibb, legáltalánosabb a természetben mint olyanban. Ámde nincs tiszta tér és idő és mozgás, hanem ez az általános közvetlenül különös is — meghatározott tér, levegő, föld; nem lehet tiszta tért mutatni, mint ahogy az anyagot sem lehet. A gondolkodás tehát ez az általános, de tisztán magáért-valósága szerint: én én vagyok, én = én. Megkülönböztetek egyet magamtól, de ugyanaz a tiszta egység megmarad; — nem mozgás, oly különbség, amely nem különböző, számomra-való-lét. S mindenben, amit gondolok, ha a gondolkodásnak meghatározott tartalma van, gondolatom az — éppúgy magamat is tudom ebben a tárgyban.

Ez az általános, így magáért-való azonban éppoly határozottan az egyedivel — vagyis a gondolat a létezővel — helyezkedik szembe. Itt mármost ennek az általánosnak az egyessel való spekulatív egységet kellene szemügyre venni, ahogyan ez mint abszolút egység van tételezve; de ezt persze nem találjuk meg a régieknél — magának a fogalomnak megértését. A rendszerré realizálódó, világegyetemként szervezett értelmet, — ezt a tiszta fogalmat nem várhatjuk. Hogy Anaxagoras hogyan magyarázta a *νοῦς*-t, hogyan határozta meg fogalmát, közelebbről megadja Aristotelés:[351] Az általánosnak megvan az a két oldala, *α)* hogy tiszta mozgás, és *β)* hogy az általános, nyugvó, egyszerű. Arról van szó, hogy felmutassuk a mozgás elvét — hogy ez az önmagát mozgató, ez pedig a gondolkodás (mint önmagáért létező). Így Aristotelés. „*Νοῦς* szerinte" (Anaxagoras szerint) egyazonos a lélekkel." Így megkülönböztetjük a lelket mint az önmagát mozgatót, közvetlenül egyedit; de, mint egyszerű, a *νοῦς* az általános. A gondolat valami végett mozgat, a cél az első egyszerű (a nem: cél), az első, ami eredménnyé válik; — a régieknél jó és gonosz, azaz épp a cél mint pozitívum és negatívum.

Ez a meghatározás igen fontos; még Anaxagorasnál sincs nagyon részletezve. Míg az eddigi elvek (Aristotelés megkülönböztet először minőséget, *ποιόν*, azután matériát és formát) anyagszerűek, kivéve a hérakleitosi folyamatot, amely, harmadszor, a mozgás elve: így lép fel, negyedszer, a mi-végett, a célmeghatározás a *νοῦς*-szal. Ez a magában-való konkrét. Aristotelés a fent (151. l.) idézett hely után hozzáteszi: „Ezek" (az ióniaiak és mások) „után és ilyen okok" (víz, tűz stb.) „után, mivel nem elegendők a dolgok természetének létrehozására *(γεννῆσαι)*: a filozófusokat, mint már mondottuk, maga az igazság kényszerítette továbbkutatni a vele kapcsolatos elv után *(τὴν ἐχομένην ἀρχήν)*. Mert hogy egyik oldalon minden jól és szépen van, más pedig létrehozás

[351] Aristotelés, *De anima*. I. 2.

által lesz, ahhoz sem a föld, sem valamilyen más elv nem elégséges; amazok, úgy látszik, ezt nem is gondolták s nem is fest jól *(καλῶς ἔχει)* az önmozgásnak és a véletlennek *(αὐτομάτῳ καὶ τύχῃ)* engedni át ilyen művet." Jó és szép kifejezi az egyszerű, nyugvó fogalmat, a változás pedig a fogalmat a maga mozgásában.

Ezzel az elvvel mármost fellépnek a következő meghatározások: *α)* az értelem általában az önmagát meghatározó tevékenység; ez hiányzott eddigelé. Hérakleitos levése, amely csak folyamat *(εἱμαρμένη)*, még nem a magát önállóan, függetlenül meghatározó. Az önmagát meghatározó tevékenységben egyúttal benne van az, hogy a tevékenység, amennyiben a folyamatot előidézi, fenntartja magát mint az általános, önmagával azonos. A tűz (a folyamat Hérakleitos szerint) elhal; átmenet másba, nincs önállósága. Egyben kör: visszatérés a tűzhöz; de az elv nem tartja fenn magát meghatározásaiban. Csak az átmenetel az ellentétesbe van tételezve, nem az általános, amely fenntartja magát mind a két formában. *β)* Az általánosság meghatározása van meg benne, noha még nincs is formálisan kifejezve; a magára való vonatkozásban marad a meghatározásban. Benne rejlik *γ)* a cél, a jó.

Már fentebb (249. l.) figyelmeztettem a cél fogalmára. Nem szabad itt pusztán a célnak arra a formájára gondolni, ahogy bennünk, tudatos emberekben van. Van egy célunk; ez a cél a képzetem, e képzet magáért-való, meg is valósulhat, nem is. A célban bennerejlik a megvalósítás tevékenysége, mi végrehajtjuk ezt a meghatározást; s a létrehozott kell, hogy megfeleljen a célnak, — ha nem vagyunk ügyetlenek, az objektum nem tartalmaz majd mást, mint a cél. Átmenet ez a szubjektivitásról az objektivitásra; elégedetlen vagyok célommal, hogy csak szubjektív; tevékenységem az, hogy megszabadítom ettől a fogyatékosságtól és objektívvá teszem. Az objektivitásban a cél fenntartotta magát. Célom pl. egy ház építése, ezért tevékenykedem; létrejön a ház, a cél megvalósult benne.

De nem kell megállanunk e szubjektív cél képzeténél, — ahol is mind a ketten, én és a cél, önállóan egzisztálunk —, ahogy rendszerint tesszük. Pl. isten, a maga bölcsességében, célok szerint uralkodik; a képzet itt az, hogy a cél magáért-való egy képzetalkotó, bölcs lényben. Az általános a célban azonban az, hogy a cél magában szilárd meghatározás s hogy azután ez a meghatározás, amely a tevékenység meghatározása által tételezve van, tovább tevékeny, hogy a célt megvalósítsa, hogy létezést adjon neki; de e létezésen a cél uralkodik s benne fennmarad. Ez azt jelenti, hogy a cél az igaz egy dologban, egy dolog lelke. A jó maga ad

magának tartalmat; azzal, hogy tevékeny e tartalommal, hogy e tartalom máshoz fordul: a realitásban fenntartja magát az első meghatározás s nem jön létre más tartalom. Ami előbb már megvolt s ami utóbb van, miután a tartalom a külsőségbe lépett, a kettő ugyanaz; ez pedig a cél.

Legnagyobb példája ennek az élő; fenntartja magát így, mert magánvalósága szerint cél. Az élő egzisztál, dolgozik, ösztönei vannak, ezek az ösztönök a céljai; nem tud semmit ezekről a célokról, csupán eleven, — ezek élő, szilárd meghatározások. Az állat dolgozik, hogy kielégítse ezeket az ösztönöket, azaz hogy elérje a célt; külső dolgokkal szemben részint mechanikusan, részint kémiailag viselkedik. De tevékenységének viszonya nem marad mechanikus és kémiai. A termék, az eredmény maga az állat, ez öncél, csak önmagát hozza létre tevékenységében; ama mechanikus stb. viszony benne megsemmisül és visszájára fordul. A mechanikus és kémiai viszonyban az eredmény valami más; a kémiai nem tartja fenn magát. A célban azonban az eredmény a kezdet, — kezdet és vég azonosak. Az önfenntartás folytonos termelés, amely által nem keletkezik semmi új, — a tevékenység visszavétele önmagának létrehozására —, mindig csak a régi.

Ez tehát a cél. A *νοῦς* pedig az a tevékenység, amely egy első meghatározást tételez mint szubjektívat, de ezt objektívvá teszik; ezáltal más lesz, de ezt az ellentétet mindig megszüntetik, úgyhogy az objektív nem egyéb, mint szubjektív. Mutatják ezt a legközönségesebb példák. Ha kielégítjük ösztöneinket, a szubjektívat objektív módon tételezzük és ismét visszavesszük. Tehát ez az önmagát meghatározó tevékenység, amely azután másra is irányul, ellentétbe lép (magát tételezi), de ezt az ellentétet ismét megsemmisíti, uralkodik rajta, benne önmagára reflektálódik — ez a cél, a *νοῦς*, a gondolkodás. Az értelem az, ami önmeghatározásában fenntartja magát. E mozzanatok fejlődése foglalkoztatja ezentúl a filozófiát.

Ha pontosabban megnézzük, meddig jutott fejlődésében ez a gondolkodás Anaxagorasnál — ha keressük a *νοῦς* további konkrét értelmét: nem találunk mást, mint a magát önmagától meghatározó tevékenységet, amely mértéket, meghatározást tételez; a fejlődés nem megy tovább, csak a mérték meghatározásáig. Anaxagoras nem adja a *νοῦς*-nak kifejtését, konkrétabb meghatározását; pedig hát erről van szó. Így még nincs előttünk más, mint a magában konkrétnak elvont meghatározása.

A *νοῦς* közelebbi meghatározásáról Anaxagorasnál Aristotelés[352] azt mondja: „Nem különbözteti meg mindig határozottan

[352] I. m. I. 2.

a lelket és a *νοῦς*-t. Gyakran beszél ugyan a *νοῦς*-ról mint a szép és helyes *(τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς)* okáról, — hogy valami szépen és helyesen van; de a *νοῦς* gyakran nem egyéb szerinte, mint a lélek. Ha ő vagy mások azt mondják, a *νοῦς* mozgat mindent, akkor a lélek csak a mozgató." Idézi azután Aristotelés[353] Anaxagoras meghatározását: „A *νοῦς* tiszta, egyszerű, szenvedés nélkül való", azaz nem határozza meg kívülről valami más, „vegyítetlen s nincs közössége semmi mással." Ezek az egyszerű, önmagát meghatározó tevékenység meghatározásai, e tevékenység csak önmagához viszonylik, azonos magával, nem hasonlít máshoz, az a tevékenység, amely hatásában azonos marad önmagával, — olyan állítmányok, amelyeket mondanak ugyan, de így magukban újra csak egyoldalúak.

2. Ez Anaxagoras elvének egyik oldala. Most azt kell néznünk, hogyan jut a *νοῦς* további meghatározásokhoz, a kifejtéshez. Anaxagoras filozófiájának ez a hátralevő része azonban úgy fest, hogy a remény, amelyre ilyen elv jogosít, nagyon megcsappan. A másik oldalon ezzel az általánossal szemben áll a lét, a matéria (a sokféle általában), — a lehetőség *(δύναμις)*, szemben amazzal mint *ἐνέργεια*-val. Mert a jó, a cél mint lehetőség is van meghatározva, az általános a lehetőség; ámde az általános mint az önmagát mozgató inkább magánvalósága szerint valóságos *(ἐναργές)* — a magáért-való-lét szemben a magánvaló-léttel, a lehetőséggel, a szenvedővel.[354] A fő helyen azt mondja Aristotelés:[355] „Ha valaki azt mondaná Anaxagorasról, hogy két elvet vett fel", ezzel, noha Anaxagoras „nem nyilatkozik róla határozottan", mégis az ő szavait követné; — paradox módon hangzanék, mert hiszen az általános felfogás az, hogy a *νοῦς* az ő elve, de mégis egészen helyes volna. „Anaxagoras azt mondja, eredetileg minden kevert. Ahol még semmi sem vált külön, ott még nincs léttel bíró különböző; ami van, nem fehér, fekete, szürke vagy egyéb színű, hanem színtelen: nem minőség *(ποιόν)*, sem nem mennyiség *(ποσόν)*, sem nem meghatározottság *(τί)*. Minden kevert, kivéve a *νοῦς*-t; mert ez keveretlen és tiszta *(ἀμιγῆ καὶ καθαρόν)*."[356]

[353] I. m.: *ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τὲ καὶ καθαρόν . . . ἀπαθῆ φησὶν εἶναι τὸν νοῦν, καὶ κοινὸν οὐδὲν οὐδενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν.* Phys. VIII, 5.; vö. Aristotelés, *Metafizika.* XII. 10.

[354] Aristotelés, *Metafizika.* IV. 4.; XII. 6.

[355] I. m. I. 6.

[356] Vö. i. m.: *ἐκ δὴ τούτων συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τό τε ἕν (τοῦτο γὰρ ἁπλοῦν καὶ ἀμιγές) καὶ θάτερον, καθάπερ ὄν, οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἴδους τινός.* — Ebből következik, hogy néki alkotó elvek gyanánt az egyet, mert ez egyszerű és keveretlen, s a „másikat"

Ez a másik elv jól ismert ez alatt az elnevezés alatt: *homöomeriák (ὁμοιομερῆ)*; azaz hogy az egzisztáló, az egyéni matéria (valami, mint csont, fém, hús stb.) magában önmagukkal azonos részekből áll, amelyek egyúttal nem érzékelhetők *(ἄϋδια)*. Aristotelés előadásában azután általánosan ez a neve: *ὁμοιομερές*, az azonos részekből álló. (Riemer *ἡ ὁμοιομέρεια*-t így fordítja: „az egyes részek hasonlósága az egészhez"; *αἱ ὁμοιομέρειαι*-t pedig így: az elemek, ősanyagok." A részecskék mint *ὁμοιμέρειαι*, úgy látszik, későbbi szó.)[357] Határozottabban domborodik ki ez az elv, ha összehasonlítjuk Leukippos és Démokritos felfogásával. Azt láttuk, hogy ezt a matériát, vagyis az abszolútumot mint tárgyi lényeget Leukippos és Démokritos, valamint Empedoklés is, úgy határozza meg, hogy egyszerű atomok — emennél a négy elem, amazoknál végtelenül sok — csupán alakra nézve különbözőknek vannak tételezve, szintéziseik, összetételeik pedig az egzisztáló dolgok. Aristotelés[358] közelebbről azt mondja erről: „Anaxagoras az elemekről az ellenkezőjét állítja annak, amit Empedoklés." (Egy másik helyen ellenben: „Felvesz", mint ő, sok elvet az anyaginak tekintetében, mégpedig „végtelen sok elvet".[359] Ellen-

kellett volna tételeznie, ti. azt, amit mi platonikusok határozatlan anyagnak mondunk mindaddig, míg meg nem határoztatik és nem részesül valami formában.

[357] Sextus Empiricus, *Hypotyposes Pyrrhoneae*. III. 4. fej. 33. §.

[358] Aristotelés, *De coelo*. III. 3.: *'Ἀναξαγόρας δ' 'Εμπεδοκλεῖ ἐναντίως λέγει περὶ τῶν στοιχείων. ὁ μὲν γὰρ πῦρ καί γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις, στοιχεῖά φησιν εἶναι τῶν σωμάτων καὶ συγκεῖσθαι πάντ' ἐκ τούτων 'Αναξαγόρας δὲ τοὐναντίον' τὰ γὰρ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα (λέγω δ' οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον), ἀέρα δὲ καὶ πῦρ μῖγμα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων 'εἶναι γὰρ ἑκάτερον αὐτῶν ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένων. διὸ καὶ γίγνεσθαι πάντα ἐκ τούτων.* — Az elemekre nézve Anaxagoras eltér Empedoklestől. Empedoklés ugyanis elemnek tartja a tüzet és a földet és a velük egy rendben levőket és azt mondja, hogy ezekből áll valamennyi test. Ezzel éppen ellenkezik Anaxagoras: amik hasonló természetű részekből állnak (mint teszem hús, csont és minden efféle), azokat mondja elemeknek; de levegő, tűz azoknak és mind a többi magnak vegyülete; mindenik ama kettő közül mind csak a hasonló természetű láthatatlan részecskékből lett vegyület. Ezért keletkezik belőlük minden.

[359] Aristotelés, *Metafizika*. I. 3.: *'Αναξαγόρας δὲ ὁ Κλαζομένιος τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου* (Empedoklés), *τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος, ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχάς. σχεδὸν γὰρ ἅπαντα τὰ ὁμοιομερῆ, καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ οὕτω γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαί φησι συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον, ἄλλως δ' οὔτε γίγνεσθαι οὔτ' ἀπόλλυσθαι, ἀλλὰ διαμένειν ἀΐδια.* — A klazomenaibeli Anaxagoras pedig, aki korra nézve előbbre, de munkássága alapján későbbre teendő az előbbinél (Empedoklesnél), határtalan soknak mondja az ősvalókat. Szerinte ugyanis csaknem minden, ami azonos részekből áll, mint pl. a víz meg a tűz, úgy keletkezik meg múlik is el, ti. egyedül az összekeveredés meg a szétbomlás útján; más értelmű keletkezés és elmúlás azonban nincsen, mert az ősrészecskék örökkön-örökké megmaradnak. Met. I. 7.

kezik Empedoklésszel abban, hogy „ez felveszi őselvekként a tüzet, levegőt, földet és vizet", négy egyszerű eredetileg létezőt, amely keveretlenül, változhatatlanul, magán- és magáért-valósága szerint fennáll, „s kapcsolatukból keletkezik minden dolog. Ezzel szemben Anaxagoras megfordítva úgy fogta fel az elemeket (a lényeg alapmeghatározását), hogy" az egzisztáló, különböző, minőségileg meghatározott, az egyénített, „pl. a hús egyszerű, eredeti; ellenben olyasmi, mint a víz, tűz" stb. (az egzisztálónak magánvalósága, vagyis az általános elem) teljességgel „keverék ezekből az eredeti elemekből", minden egzisztálónak végtelen keveréke, amelyeket végtelen kis részekben tartalmaz. A hús kis húsrészekből áll, az arany kis aranyrészekből stb.

Elve volt, mint az eleaiaknak: Az azonos csak azonosból van; átmenet az ellentétesbe, ellentétesek egyesülése nem lehetséges: „Semmiből nem lesz semmi." Minden változás tehát szerinte csak az azonosnak szétválása és egyesülése; a változás mint igazi változás levés volna önmagának semmiségéből. „Ami lesz, már megvolt előbb" csak láthatatlanul, magánvalósága szerint. A keletkezés tehát csupán „levés már létezőből és meglevőből, amely azonban kicsinysége miatt nem érzékelhető számunkra."[360] Azok az elemek: ezekből kevert káosz; egyformaságuk csak látszólagos. A konkrét dolgok úgy keletkeznek, hogy e végtelen sok elv különválik, — az azonos kiválik az ilyen káoszból és az azonoshoz csapódik. Ez tehát kiválás nem azonosokból. „Nincs keletkezés és elmúlás; a keletkezés csak összetevődés, az elmúlás csak szétválás." (Arist. Met. I, 3. i. h.) Így mondotta műve elején: „Egyszerre *(ὁμοῦ)* volt minden *(πάντα χρήματα ἦν)*, — *ὁμοῦ* persze határozatlan — elkülönületlenül mint egy káoszban; „a *νοῦς* azután különválasztotta s megalkotta belőle a különböző alakulatokat."[361] A *νοῦς* a mozgató, amely az azonost összehozza egymással és ismét szétválasztja.[362] Empedoklés és Anaxagoras különbségére vonatkozik, amit Aristotelés (Phys. I. 4) továbbá hozzátesz: „Amaz ezeknek az állapotoknak váltakozását *(περίοδον)* veszi fel, emez csak egyszeri" fellépést.

[360] Aristotelés, *Fizika*. I. 4.: *ὡς οὐ γιγνομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος* és kk.

[361] Diogenés Laërtius, *De vitis* ... II. könyv. 6. §.; Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*. IX. 6. §.

[362] Aristotelés, *Fizika*. VIII. 1.: *ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι*. — Minden dolog együtt volt mozdulatlan nyugalomban végtelen ideig, az ész idézett elő bennük mozgást és szétválasztódást stb.: *Metafizika*. I. 3. végén.

Hasonlít Démokritos felfogása Anaxagoraséhoz annyiban, hogy szerinte is egy végtelenül sokféle az eredeti ; de nála az alapelvek meghatározása akként jelenik meg, hogy azt tartalmazza, amit mi alakultnak, teljességgel nem magáért-való-egyszerűnek tekintünk. Pl. húsrészecskék és aranyrészecskék eredeti elvek, tökéletesen individualizált atomok, amelyek összetalálkozásuk által azt formálják, ami mint alakulat jelenik meg. Ez közel esik a mindennapi felfogáshoz. Élelmiszerek olyan részeket tartalmaznak, úgy válik az emberek, amelyek egyneműek a vérrel, hússal."[363] Az emésztés mármost nem egyéb, mint az egyneműnek kiválasztása, felvétele, s a különneműnek szétválasztása. A táplálás így csak gyarapítás, a halál az egyneműnek elkülönülése és a különneművel való keveredése. Ami előidézi az egyneműnek a káoszból való kiválását és az egyneműnek összetevődését, valamint újra ennek az egyneműnek felbomlását, az a *νοῦς*. A tevékenység egyszerű, önmagára vonatkozó, tiszta, formális ; így magában tartalmatlan.

Ez az általános felfogás, s egészen ugyanaz, amely újabb időben pl. a kémiában uralkodik. A kémiai elemek : oxigén, hidrogén, szén, fémek csak viszonylagosan egyszerűek stb. A kémia azt mondja : Ha tudni akarjuk, hogy hús, fa, kő stb. valójában micsoda, egyszerű alkatrészeiket kell felmutatni ; s ezek a végső elemek. Megengedi azt is, hogy sok csak viszonylagosan egyszerű, pl. a platina három vagy négy fémből áll. A vizet és a levegőt oly sokáig egyszerűnek tartották ; de a kémia most felbontotta őket. Itt ebben a kémiai nézetben a természetes dolgok elveit minőségileg meghatározottaknak s így változhatatlanoknak veszik fel. Az ember eszerint szén, hidrogén, némi föld, oxidok, foszfor stb. halmaza. A fizikusok kedvelt képzete, hogy a vízben, levegőben oxigént, szenet feltételeznek, amelyek — csak szétbontás, elkülönítés által — vannak. A táplálkozás és gyarapodás nem igazi áthasonítás, minden belső rész csak a maga különös részeit veszi fel ; a májnak stb. szimatja van, úgyhogy az állat a különböző füvekből, testekből stb. a maga részeit vonja ki.

Ez egészen Anaxagoras filozófiájának álláspontja, hogy a végtelen sok minőségileg meghatározott az egyszerű (a húst persze többé nem nézik egyszerűnek, de igenis a hidrogént stb.), s azután felteszik, hogy a többi csupán ezeknek az egyszerűeknek összetételében áll. Anaxagorasnak ez a felfogása persze különbözik is a modern

[363] Aristotelés, *De generatione animalium*. I. 16. : *Ἀναξαγόρας μὲν γὰρ εὐλόγως φησὶ σάρκας ἐκ τῆς τροφῆς προσιέναι ταῖς σαρξίν* — Anaxagoras okosan mondja, hogy a hús a táplálékból gyarapodik hússal.

kémia felfogásától ; amit mi konkrétnak tartunk, az ő számára valami minőségileg meghatározott (az eredeti). Azonban már a hússal kapcsolatban megengedi, hogy a részek nem mind egyneműek; de húsnak nevezzük, mert túlnyomó számban vannak az effajta részek s ezek másokkal vegyültek. Sőt, minden dolog tartalmaz minden más dolgot : vizet, levegőt, csontot, növényi gyümölcsöt stb. ; és megfordítva a víz tartalmaz húst mint húst, csontot stb. Anaxagoras tehát visszamegy az elveknek e végtelen sokféleségéhez. Az érzéki csak mindazoknak a részecskéknek felhalmozódása által keletkezett, s közöttük azután az egyik fajta részecske túlsúlyban van ; úgyhogy minden van mindenben. Azok a homöomeriák, amelyekből a legtöbb halmozódott föl valahol, döntik el, hogy az egész mint ez a meghatározott valami jelenik meg nekünk.[364]

Ez a nézet teljességgel különbözik Thalés és Hérakleitos felfogásától, amelynek alapja az, hogy egyiknek egy másikká való átváltozása nemcsak lehetséges, hanem valóságos. Hérakleitos folyamata azon alapszik, hogy ezek az azonos minőségi különbségek mássá változhatnak át ; ez az átváltozás pedig érdekes meghatározás. Az átváltozást kettős értelemben kell venni, egzisztenciája szerint és fogalma szerint. Ha a régieknél átváltozásról van szó, ezt rendszerint úgy veszik, minha az átváltozást egzisztenciája szerint értenék, és azt vizsgálják, hogy pl. a víz kémiai kezelés, hőség, lepárlás stb. által földdé változtatható-e ; itt tehát határa van a véges kémiának. Más dolog azonban az átváltozás fogalma szerint ; s ez az értelme Hérakleitosnál és valamennyi régi filozófiában.[bj] Az átmenetet az egyik minőségből a másikba gondolják ezekben a filozófiákban. Minden filozófiai eszmében előfordul, hogy a víz átváltozik levegővé, — azaz megvan ez a belső összefüggés a fogalomban : hogy az egyik nem lehet a másik nélkül, szüksége van a másikra s egyik sem állhat fenn önállóan ezen az összefüggésen kívül, — a természet élete az, hogy az egyik viszony-

[364] Aristotelés, *Fizika*. I. 4. : *διό φασι πᾶν ἐν παντὶ μεμῖχθαι, διότι πᾶν ἐκ παντὸς ἑώρων γινόμενον· φαίνεσθαι δὲ διαφέροντα καὶ προσαγορεύεσθαι ἕτερα ἀλλήλων ἐκ τοῦ μάλιστα ὑπερέχοντος διὰ τὸ πλῆθος ἐν τῇ μίξει τῶν ἀπείρων· εἰλικρινῶς μὲν γὰρ ὅλον λευκὸν ἢ μέλαν ἢ γλυκὺ ἢ σάρκα ἢ ὀστοῦν οὐκ εἶναι, ὅτου δὲ πλεῖστον ἕκαστον ἔχει, τοῦτο δοκεῖν εἶναι τὴν φύσιν τοῦ πράγματος.* — Ezért állítják, (de nem biztos, hogy egyedül Anaxagoras), hogy minden mindennel vegyültségben van, mert úgy látták, hogy minden mindenből keletkezik ; s azért nevezik el a többitől különbözően, mert a végtelen soknak vegyülésében egyvalamelyikből túlnyomó sok rész került bele. Tisztára vegyitetlenül csupa fehér, vagy fekete, vagy édes, vagy hús, vagy csont nincsen ; hanem amiből a legtöbbet tartalmazza, az látszik természetének. Aristotelés, *Metafizika*. IV. 5.

lik a másikhoz. Szokásos felfogás ugyan: ha elvennők a vizet, ez rossz volna ugyan a növényeknek és állatoknak, de a kövek mégis megmaradhatnának; éppígy a színek közül el lehetne venni a kéket, mégis megmaradna a zöld és a piros. Tapasztalatilag ezt könnyen meg lehet mutatni; mindegyik, úgy mondják, minőségileg önmagáért-való. Ez azonban csak az egzisztencia szerint van így; a fogalom szerint csak egymás által vannak, ez a belső szükségesség. Észrevehető ez az élővel kapcsolatban is; itt másképp történik, a fogalom egzisztenciára jut: ha kivágják a szivet, a tüdő stb. is elpusztul. A természet csupán az egységben egzisztál csakúgy, ahogyan az agy csupán a többi szervvel való egységben él.

Látjuk, hogy Anaxagorast, — noha az abszolút lényegest mint általánost határozza meg —, itt a tárgyi lényegben vagy a matériában elhagyja az általánosság és a gondolat. A magánvaló nem tulajdonképpeni érzéki lét. Az első felülemelkedés az érzéki léten ennek negatívuma, a nem-érzéki, azaz a nem-látható, a nemhallható stb. ez a közönséges fizikusoknak legmagasabb felemelkedése a nem-érzékihez mint a számunkra-való-lét puszta negatívumához. De a pozitívum az, hogy a létező lényeg maga valami általános. A tárgyi való: *νοῦς*, ennek számára azonban a másik lét egyszerű elemek keveréke, amely nem hús, nem hal, nem piros, nem kék; de ez az egyszerű nem magánvalósága szerint egyszerű, hanem lényege szerint homöomeriákból áll, amelyek azonban olyan kicsinyek, hogy nem érzékelhetők. A kicsinység tehát nem szünteti meg őket mint létezőket, hanem megmaradnak; de a létező épp az, hogy látható, szagolható stb. Ezek a végtelenül kis homöomeriák kétségkivül eltűnnek a pontosabb képzetben; a hús pl. hús, de egyúttal mindennek keveréke, azaz nem egyszerű. A további elemzés mindjárt e képzet zavarosságát mutatja; a hús, ha elvesszük belőle azt, ami nem hús, akkor megváltozik; vagy megmarad s akkor meg nem változtatható. Az ilyen képzetnek többé vagy kevésbé önmagában kell zavarossá válnia. Az egyik oldalon így minden alakulat a fő eleme szerint eredeti, s ezek a részek együttesen testi egészet alkotnak, — ez azonban magánvalósága szerint mindent tartalmaz. A *νοῦς* akkor csak az összekötő és szétválasztó, az elrendező. Ezzel megelégedhetünk. Könnyen zavarba juthatunk Anaxagoras homöomeriáival; a fő meghatározáshoz azonban ragaszkodnunk kell.

A homöomeriák feltűnő képzet. Hogyan függ össze Anaxagoras másik elvével? Ha ezt az értelem elvére vonatkoztatjuk, akkor az egyedi dologra vonatkozó képzetek következetesebbek, mintsem eleinte látszanak. Ha az értelem az önmagát meghatározó: akkor a tartalom cél, — fenntartja magát máshoz viszonyítva; nem

keletkezik és nem enyészik el, noha tevékenységben van. Anaxagoras felfogása tehát, hogy a konkrét elvek fennállanak és fenntartják magukat, következetes. Tagadja a keletkezést és elenyészést; ez csak változás, amely összetevődés és az egyesültnek szétbomlása. Az elvek konkrétak, tartalmasak, — mindmegannyi cél; a végbemenő változásban fenntartják magukat az elvek. A változás külsőséges, — kapcsolódás vagy szétválás; azonos csak azonossal egyesül. A kaotikus kevertség persze nem-azonosak együttléte; ez azonban csak összetétel, nem pedig egyéni, élő alakulat, — ez fenntartja magát, azonost azonoshoz kapcsolva. Bármennyire nyersek ezek a képzetek, tulajdonképp még megfelelnek a *νοῦς*-nak.

3. Ami mármost a *νοῦς*-nak a matériára való egyszerű, spekulatív *vonatkozását* illeti: spekulatív értelemben a kettő nincs mint egy tételezve. Mert a matéria nincs mint egy tételezve, a fogalom nem hatolt belé magába. Itt a fogalmak részben felszínesek lesznek. A *νοῦς* a mozgató lélek mindenben; „mint lélek benne van az állatokban, — a nagyokban is, a kicsinyekben is, a jobbakban és a rosszabbakban."[365] De mint a világ lelke, mint az egésznek szerves rendszere, — a valóságban való értelem Anaxagorasnál puszta szó marad. Az élő mint élő számára, mivel a lelket elvnek fogták fel, a régiek nem követeltek külön elvet (mert a lélek az önmagát mozgató), de ama meghatározottság számára, amely szerint az állat egy mozzanat az egésznek rendszerében, követelte az általánost e meghatározottságokban. Anaxagoras az értelmet említi mint ilyen elvet; s valóban ilyennek el kell ismerni az abszolút fogalmat mint az egyszerű lényeget, a különbségeiben önmagával azonost, a ketté válót, a realitást tételezőt. De hogy Anaxagoras a világegyetemben az értelmet felmutatta, vagy azt mint ésszerű rendszert felfogta volna, — nemcsak hogy ennek semmi nyomát nem találni, hanem a régiek kifejezetten azt mondják erről, hogy ezt nem feszegette; mint hogyha azt mondjuk, hogy a világ, a természet egy rendszer, a világ bölcsen van berendezve, vagy hogy általánosságban ész uralkodik. Ezzel még nem látunk be semmit ennek az észnek megvalósulásáról vagy a világ értelmességéről.

Anaxagoras *νοῦς*-a még formális, noha belátták az elv azonosságát a kivitellel. Aristotelés[366] felismeri az anaxagorasi *νοῦς* elégtelenségét. „Anaxagorasnak szüksége van ugyan a *νοῦς*-ra a világrendszer megalkotásához *(κοσμοποιΐαν)*: ha ugyanis zavar-

[365] Aristotelés, *De anima*. I. 2.
[366] Aristotelés, *Metafizika*. I. 4.

ban van, mert fel kell mutatnia egy dolog szükségszerűségét (meg kell adnia a szükségszerűség alapját), akkor hozzá folyamodik; egyébként minden mást inkább használ a magyarázatra, mint a *νοῦς*-t."

Hogy Anaxagoras *νοῦς*-a valami formális maradt, azt legrészletesebben mutatja Platón *Phaidón*jának ismert helye,[367] amely figyelemre méltó Anaxagoras filozófiája szempontjából. Sókratés Platónnál a leghatározottabban megmondja, ami Sókratésnek és Platónnak fontos, hogy mi nekik az abszolútum és miért nem elégítette ki őket Anaxagoras. Idézem ezt, mert általában bevezet majd bennünket a fő fogalomba, amelyet a régiek filozófiai tudatában felismerünk. Sókratésnek közelebbi viszonya van a *νοῦς*-hoz; a *νοῦς* meghatározásait neki kell tulajdonítani. Platón elmondatja itt Sókratésszel (ez beszédességének is példája, ezért kicsit hosszúra nyúlik), hogyan járt Anaxagorasszal. A Sókratésnél fellépő fő formákat is meglátjuk benne. „Amint egyszer felolvasni hallottam Anaxagoras egyik művéből, hogy azt mondja, az értelem a világ elrendezője és oka", a magán- és magáért-valósága szerint meghatározott, a realitás intézője: „megörültem az ilyen oknak; s úgy találtam, ha úgy áll a dolog, hogy a fogalom minden realitás elosztója, akkor mindegyiket úgy fogja elhelyezni, ahogyan a legjobb", — fel volna mutatva a cél. „Ha mármost valaki az egyes dolog okát akarná megtalálni, hogyan lesz és enyész ez a dolog, vagy hogyan létezik: csak azt kell kikutatni mindenben, hogyan a legjobb reá nézve, hogy létezzék, vagy hogy valamiképp szenvedő vagy cselekvő legyen." Hogy az értelem az ok, vagy hogy minden a legjobban van intézve, egyet jelent; jobban meghatározódik ez majd az ellentétből. Továbbá: „Ennélfogva az embernek sem önmagára, sem minden másra nézve semmi egyebet nem kell vizsgálnia" (keresnie *σκοπεῖν*), „csak azt, ami a legjobb és legtökéletesebb; hogy mi a rosszabb, azt szükségképp úgyis tudni fogja, mert a kettőről való tudomány egy és ugyanaz. Ezt fontolgatva (így okoskodva), örültem, mert azt hittem, hogy a létező dolgoknak *(τῶν ὄντων)*" — a jónak — „okaira nézve megtaláltam a magam eszejárásának megfelelő *(κατὰ νοῦν ἐμαυτῷ)* tanítót Anaxagorasban": tehát „ő megmondja majd nekem, lapos-e a föld vagy gömbölyű, s ha ezt megmondta, megmagyarázza majd a dolog okát és szükségszerűségét olyképpen, hogy kimutatja nekem, miért jobb az egyik, vagy a másik; s ha azt mondja, hogy a Föld a középen van, megmagyarázza majd, miért jobb így, hogy a középen van," — azaz célját, amely magán- és magáért-valósága

[367] Platón *Phaidón*. Platón *összes művei*. I. h. II. köt. 65—68. l.

szerint meghatározott, nem a hasznot mint külsőlegesen meghatározott célt. „S ha mindezt kimutatja, elkészültem arra, hogy többé nem hozakodik elő másfajta okokkal (nem is kívántam azután más okokat); éppígy beszél majd a Napról, a Holdról és a csillagokról, viszonylagos sebességükről, körforgásukról és más tulajdonságaikról. Azt gondoltam, hogy megadja mindenegyesnek okát és valamennyinek közös okát olyképpen, hogy megmagyarázza, mindenegyesre nézve mi a legjobb s valamennyire nézve mi a közös legjobb", — megmondja a szabad, magán- és magáért-való eszmét, az abszolút célt. „Sokért nem adtam volna e reményemet, buzgón kaptam e művekhez s elolvastam oly hamar, amint csak lehetett, hogy minél előbb megtudjam, mi a jó és a rossz. Ez a legszebb reményem füstbe ment, amikor azt láttam, hogy ez az ember nem is használja sem a gondolatot *(νοῦς)*, sem más alapokat a dolgok megalkotására *(διακοσμεῖν)*: hanem levegőt, tüzet, vizet és még sok egyéb helytelenséget vesz fel e célra." Látjuk itt, hogy a legjobbal, az értelem szerint valóval (a célra-vonatkoztatással) szembelép az, amit természetes okoknak nevezünk, mint ahogy Leibniznél szembenállnak egymással a *causae efficientes* és *finales*.*

A továbbiakban Sókratés ezt így magyarázza a börtönben egy órával halála előtt. „Úgy tűnt fel nekem, úgy jár el, mintha valaki azt mondaná: Sókratés mindent, amit tesz, értelemmel tesz, s azután hozzáfogva mindennek megokolásához, amit teszek, először is azt mondaná, azért ülök most itt, mert testem csontokból és izmokból áll, a csontok tömöttek (szilárdak)", hogy testemet hordozhassák, „és ízületek *(διαφνάς)* választják el őket egymástól, az izmok azonban kinyújthatók és hajlíthatók, amint hússal és bőrrel körülveszik a csontokat (e képesség alapján, amelynél fogva a nyújtó és hajlító izmok felemelik a csontokat ízületeikben, hogy megmozgassák tagjaimat, ülök most itt): s ha továbbá a veletek való beszélgetés okául más hasonló okokat emlegetne, a hangokat, a levegőt, a hallást és ezer más dolgot; — az igazi okot azonban" (a szabad elhatározást önmagában, amelynek alá van vetve a csupán mechanikus külsőleges) mellőzné, azt tudniillik, hogy mivel az athéniek jobbnak láttak engem elítélni, én is jobbnak láttam itt ülni, és igazságosabbnak, hogy maradjak és elszenvedjem a büntetést, amelyet majd reám szabnak" (emlékeztetnünk kell, hogy egyik barátja mindent előkészített Sókratés szökésére, de ő ezt visszautasította): „mert különben, a kutyára, rég Megarában vagy Boiotiában volnának ezek a csontok és izmok, attól a vélekedéstől hajtva, hogy a legjobban járok el, ha nem

* Hatóokok és végokok. *(Sz. S.)*

tartanám a meneküléS és szökés helyett igazságosabbnak és szebbnek, hogy alávessem magamat annak a büntetésnek, amelyet az állam kiszab reám." Platón itt helyesen állítja szembe egymásssal az alap és ok két faját: a céloktól meghatározott okot és a külső okot (kemizmus, mechanizmus stb.), hogy felmutassa a fonákságot itt a tudattal bíró ember példájában. Anaxagoras azt a látszatot kelti, hogy meghatároz egy célt, s ebből akar kiindulni; de ezt mindjárt el is ejti s egészen külsőséges okokra tér át. „Amazt azonban" (ilyen csontokat és izmokat) „okoknak nevezni egészen helytelen" (hamis). „De ha valaki azt mondja, hogy ilyen csontok és izmok nélkül és mi egyebem nélkül nem tudom megtenni azt, amit a legjobbnak tartok *(τὰ δόξαντά μοι)*: teljességgel igaza van. De hogy ilyen okokból teszem azt, amit teszek, amit pedig értelemmel teszek, nem azért teszem, mert a legjobbat választom *(τῇ τοῦ βελτίστου αἱρέσει)*, — ezt állítani nagy gondolattalanság; azt jelenti: nem értjük meg azt a különbségtevést, hogy az egyik az igazi ok *(τὸ αἴτιον τῷ ὄντι)*, a másik pedig csak az, ami nélkül az ok nem tudna hatni" — a föltétel. Ezt mondja Platón Anaxagorasról, hogy a *νοῦς* csak formális és az is marad.

Ez jó példa, mert megmutatja, hogy nélkülözzük a célt az effajta magyarázatban. Másrészt nem jó példa, mert az öntudatos önkény területéről van véve, — megfontolás, nem tudattalan cél. *α)* Az anaxagorasi *νοῦς*-nak ebben a megítélésében általában azt láthatjuk, hogy szerinte Anaxagoras a reális világban nem alkalmazta *νοῦς*-át. De *β)* éppúgy elégtelennek látszik másfelől a pozitívum Sókratés ítéletében, mert átmegy az ellenkező szélsőségbe, abba ugyanis, hogy okokat kíván a természet számára, amelyek, úgy látszik, nem a természetben vannak, hanem rajta kívül esnek a tudatba általában. Mert ami jó és szép, részben magának a tudatnak mint olyannak gondolata; cél és célszerű tevékenység elsősorban a tudat tevékenysége, nem a természeté. Vagy amennyiben a természetben tételezünk célokat, a cél mint cél rajta kívül esik; mint ilyen nem magán a természeten van (csak a mi megítélésünk dolga), hanem rajta csak az van, amit természetes okoknak nevezünk s megértésükre is csak benne immanens okokat kell keresnünk és megadnunk. Eszerint pl. Sókratésen megkülönböztetjük cselekvésének célját és alapját mint tudatot, másrészt valóságos cselekvésének okait; az utóbbiakat persze csontjaiban, izmaiban, idegeiben stb. keressük. Azzal, hogy száműzzük a természetnek célok szerint való szemléletét — abban az értelemben, hogy e célok gondolkodásunkban, nem pedig a természetben vannak: száműzzük a természetszemléletből a különben tetszés szerinti teleológiai szemléletet; pl. a fű azért nő, hogy az

állatok megegyék, ezek meg azért vannak és esznek füvet, hogy mi megehessük őket. A fák célja, hogy gyümölcsüket elfogyasszuk s hogy tüzelőnk legyen: sok állat bőre arra való, hogy nekünk meleg ruhául szolgáljon: a tenger az északi éghajlat alatt fatörzseket vet partra, mert ezeken a partokon nem terem fa, a lakosok tehát így jutnak fához stb. Ilyen felfogás szerint a cél, a jó magán a dolgon kívül van. Egy dolog természetét akkor nem magán- és magáértvalósága szerint tekintik, hanem csak vonatkoztatásban egy másra, amelynek nincs köze a dologhoz. A fa, a fű mint természeti lény magáért-való; ennek a célszerűségnek pedig, hogy pl. a füvet megeszik az állatok, nincs köze a fűhöz mint fűhöz, mint ahogy az állatnak sincs köze ahhoz, hogy bőrét magukra veszik az emberek.

S ezt a természetszemléletet általában mármost Sókratés látszólag nélkülözheti Anaxagorasnál. Ámde a jónak és célszerűnek ez a nekünk megszokott értelme egyrészt nem az egyetlen s nem az, amelyet Platón ad e szónak, másrészt ez is szükségszerű. *α)* A jót vagyis a célt nem szabad olyan egyoldalúan képzelni, hogy mármost csak a képzelő lényben mint olyanban, a létezővel való ellentétben tételezzük: de ha megszabadult ettől a formától, lényege szerint kell venni; így általános, nem, az egész lényeg eszméje. Az eszme az igazi ok, azonban magába visszamenő ok: cél mint általános, magánvaló első, amelyből a mozgás kiindul és amely eredménnyé lesz, — nemcsak a képzeletben cél előbb, mintsem valósága van, hanem a realitásban is az. A levés az a mozgás, amely által egy realitás és totalitás létrejön; állatnak, növénynek lényege a neme, — lényege mint általános, amely mozgásának megindítója és az, amit létrehoz. Ez a totalitás az egész (növény, állat stb.), de ez az egész nem idegen elemekből való termék: hanem saját terméke; legelőbb van, az első, önmagát létrehozó; így célnak hívják s mint általános van, mint ahogy levésében mint létező van. Az eszme nem külön dolog, amelynek más tartalma volna, mint a realitásnak, vagy egészen másként festene. Ez az általános, *α)* amíg létre nem jött, cél: csíra, mag, gyermek mint még meg nem valósult cél, — általános mint olyan; *β)* amit mozgása létrehoz, a megvalósulás ugyanaz: az lesz, ami már magánvalósága szerint, — növény, állat. Az ellentét a lehetőségnek és a valóságnak pusztán formális ellentéte; a cselekvő, hajtó szubsztancia és a termék ugyanaz. Ez a megvalósulás, ez a mozgás átmegy az ellentéten; az általánosnak a negatívuma maga ez a folyamat, ez a mozgás. A nem, az általános szembehelyezkedik mint egyedi az egyedivel és az általánossal; így realizálódik az élőn a nem (Gattung) ellentétes nemek (Geschlechter) ellentétévé,

lényegük azonban az általános nem (Gattung). Mint egyedek, maguknak mint egyedeknek fenntartására törekszenek, evégből esznek, isznak stb.; de amit létrehoznak így, a nem. Az egyének megszűnnek, csak a nem a mindig létrehozott; a növény csak ugyanazt a növényt hozza létre, — az általános az alap.

β) Ezek után meg kell határozni a különbséget aközött, amit helytelenül természetes okoknak neveznek, és a végok között. Ha elszigetelem az egyediséget és pusztán mint mozgást és ennek mozzanatait tekintem, akkor a természetes okokat adom meg. Pl. hogyan keletkezett *ez* az élő? — Nemzés által ettől az apától és anyától. Mi az oka ennek a gyümölcsnek? — A fa, amelynek nedvei úgy lepárlódtak, hogy épp ez a gyümölcs keletkezik. Efféle feleletek adják meg az okot; vagyis az egy egyediséggel ellentétes egyediséget, — lényege azonban a nem. A természet nem képes a lényeget mint olyant bemutatni. A nemzés célja a lét egyediségének megszüntetése; ámde a természet az egzisztenciában eljut ugyan az egyediségnek ehhez a megszüntetéséhez, azonban nem az általánost teszi helyébe, hanem egy másik egyedit. A csontok, izmok stb. mozgást hoznak létre; okok, de maguk újra más okok által vannak, s így tovább a végtelenségig. Az általános azonban magában foglalja őket mint mozzanatokat, amelyek mint okok természetesen előfordulnak a mozgásban, de úgy, hogy e részek alapja maga az egész. Nem ők az első, hanem az eredmény, amelybe a növény nedvei stb. átmennek, mint ahogy a keletkezésben csak mint termék jelenik meg, mint mag, amely a kezdet és a vég,— az egyed más, de a lényeg ugyanaz.

γ) Ilyen nem azonban maga meghatározott nem s lényegileg egy másik nemre vonatkozik, pl. a növény eszméje az állat eszméjére. Az általános továbbmozog. Külső célszerűségként jelenik meg, hogy a növényeket megeszik az állatok stb.; korlátoltságuk ez mint nemé. A növény neme az állatban találja megvalósulásának abszolút totalitását, az állat a tudatos lényben, mint ahogy a föld a növényben. Ez az egésznek rendszere; — minden mozzanat: átmenő. A szemlélésnek két módja van: *α)* Minden eszme kör önmagában, — növény, állat a faja szempontjából való jó; *β)* az általános jó, — azaz mozzanat benne. Ha az állatot pusztán mint külsőleg célszerűt, mint másért teremtettet tekintem: így egyoldalú a szemlélet; lényeg az, magán- és magáért-való általános. De éppannyira egyoldalú: a növény csupán magán- és magáért-való, természeti termék, öncél, magába zárt, csak önmagába visszatérő, — mert egyediségén túl élelemül, ruházatul stb. szolgál másnak. Kör, amely magában befejezett, de amelynek befejezettsége épp úgy átmenetel egy másik körbe; — örvény, amelynek középpontja,

amibe visszatér, közvetlenül egy magasabb kör kerületén fekszik, amely elnyeli.

A cél (a jó) tehát amaz általános ; jó, s éppúgy az ő általánosa is (a közös jó). Sókratés mindig a legjobbról beszél mint célról. A célnak ebben a formájában jelenik meg Sókratésnél az, amit *νοῦς*-nak nevezünk. Ha azt mondjuk, a dolgok természetét a fogalom szerint kell megismerni, akkor a fogalom a dolgoknak önálló, független szemlélete. A fogalom a dolgok magán- és magáértvalósága. Megvalósítja önmagát, változik ; mivolta azonban az, hogy ebben a mással való összebonyolultságában fenntartja magát. Gátolja a természetes okok viszonyát. Ez a fogalom a cél. A cél elsősorban (a közönséges felfogás szerint) a dolgokon kívül eső meghatározás ; a dolgok így hasznosak, egy cél végett vannak. Ez a meghatározás azonban nem saját meghatározásuk, hanem olyan, amely tőlük idegen. A céllal kapcsolatban nem olyasmit kell képzelnünk, aminek a cél külsőséges. Így mondjuk : a világ végcélja ; a cél benne lakozik a világban. Éppúgy azonban lehet ezt külsőlegesen is gondolni.

Ezek a magyarázatok itt szükségesek. Mert innentől fogva látjuk, hogy a spekulatív eszme inkább általánosba megy át, — előbb mint lét, s a mozzanatokat és mozgást mint léttel bírókat fejezve ki. Ennél az átmenetnél el kell kerülni azt, nehogy azt higgyük, hogy ezáltal elvetjük a létet és a tudatba mint a léttel ellentétesbe megyünk át, — így az általános egészen elvesztené spekulatív jelentőségét ; hanem az általános bennelakozik a természetben. Ez az értelme akkor van, ha azt képzeljük, hogy az értelem, a gondolat *(νοῦς)* alkotja, rendezi stb. a világot — az egyéni tudat tevékenységéhez hasonlóan, amikor is itt az egyik oldalon állok én, velem szemben pedig egy valóság, egy matéria, amelyet formálok, így meg így elosztok és rendezek ; az általánosnak, a gondolatnak a filozófiában ez ellentét nélkül kell maradnia. A lét, a tiszta lét maga általános, ha arra gondolunk itt, hogy a lét abszolút absztrakció, tiszta gondolat. De a létnek mint ekként tételezett létnek megvan az a jelentése, hogy ellentéte ennek az önmagára-irányuló-reflektáltságnak, a gondolatnak ; az emlékezés a miénk a léttel szemben. Így azonban az általános reflexiója közvetlenül önmagára irányul.

Eddig jutottak tulajdonképp a régiek ; kevésnek látszik. Általános : szegényes meghatározás, mindenki tud az általánosról ; de nem tud róla mint lényegről. Az érzékinek láthatatlanságáig (az érzékfelettiig) eljut ugyan a gondolat, de nem a pozitív meghatározottságig, — állítmány nélküli abszolútum a puszta negatívum, amennyire a mai napok közönséges felfogása jutott —,

de nem addig a pozítivumig, hogy azt mint általánost gondolja. Így látjuk tehát Anaxagorasnál a *voῦς*-t mint az általánost, az abszolútumot, amely önmaga által tételez tartalmat és benne fenntartja magát. A gondolatnak ezzel a fellelésével zárjuk az első szakaszt. Ezzel az elvvel lépünk a második korszakba. Az első korszak nyeresége nem nagyon nagy. Némelyek úgy vélik ugyan, hogy még valami különös bölcsesség van benne. De a gondolkodás még fiatal, a meghatározások még szegények, elvontak, szűkösek; a gondolkodásnak itt csak kevés meghatározása van s ezek meg nem állhatnak. A víz, a lét, a szám stb. elve nem áll meg; az általánosnak a magáért-valóságában kell fellépnie. Azt látjuk: csak Anaxagoras határozza meg az általánost mint az önmagát meghatározó tevékenységet.

Hátra van még, hogy szemügyre vegyük az általános és a lét ellentétes viszonyát, vagyis a *tudatot* mint olyant a *létezőhöz való viszonyában*. A tudatnak ezt a viszonyát meghatározza az, hogyan határozta meg Anaxagoras a lényeget. Erre nézve nem talál kielégítőt, mivel *α)* egyrészt a gondolatot ismerte fel mint a lényeget, de anélkül, hogy maga ezt a gondolatot a realitáson keresztülvitte volna; úgyhogy *β)* tehát a realitás mint gondolattalan magáért-valósága szerint homöomeriák végtelen tömege, azaz végtelen tömege a magánvaló-létnek, amely azonban így az érzéki lét, mert az egzisztáló lét a homöomeriák felhalmozódása. Éppoly sokszoros lehet a tudat viszonya a lényeghez. Így mondhatta Anaxagoras, hogy csak a gondolatban és az ésszerű megismerésben van az igazság; de éppúgy mondhatta, hogy az érzéki észrevevésben, mert ebben vannak a homöomeriák, ezek pedig magánvalók.

Így találjuk róla *α)* Sextusnál,[368] „az értelem *(λόγος)* az igazság kritériuma": „az érzékek nem tudják megítélni az igazságot gyengeségük miatt", — gyengeségük miatt, mert a homöomeriák a végtelen kicsiny; — az érzékek nem ragadhatják meg őket, nem tudják, hogy eszmei, gondolati létezők. Híres példája erre nézve, hogy azt állítja, a „hó fekete, mert víz, a víz pedig fekete"; az igazságot tehát itt egy alapba helyezte.[369]

β) „Anaxagoras azt mondotta, hogy van valami közép az ellentétes tételek *(ἀντιφάσεως)* között; úgyhogy tehát minden nem-igaz. Minthogy ugyanis az ellentét oldalai kevertek: a kevert sem nem jó, sem nem rossz, tehát semmi sem igaz."[370] Máskor

[368] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*. VII. 89—91. §.
[369] Sextus Empiricus, *Hypotyposes Pyrrhonaea*. I. 13. fej. 33. §.
[370] Aristotelés, *Metafizika*. IV. 7.

meg azt idézi róla Aristotelés,[371] „hogy egyik mondása tanítványai ellen irányult, mert (szerintük) a dolgok olyanok, amilyeneknek észreveszik őket" (amilyenekül megjelennek nekik). Ez arra vonatkozhatik, hogy mivel az egzisztáló lét a homöomeriák halmazata, amelyek a létező lényeget alkotják : az érzéki észrevevés úgy veszi a dolgokat, ahogyan igazság szerint vannak.

Tovább azonban nem tudnak vele sokat csinálni. De itt a tudat és a lét viszonyának határozottabb fejlődése kezdődik, a megismerés természetének fejlődése mint az igaznak megismerése. A szellem továbbhaladt ahhoz, hogy a lényeget mint gondolatot fejezze ki. Így tehát a lényeg mint létező van a tudatban mint olyanban, — magánvalósága szerint, de ugyancsak a tudatban. A lét csak annyiban lét, amennyiben a tudat megismeri, a lényeg pedig : csak a róla való tudás. A szellemnek a lényeget többé nem egy idegenben kell keresnie, hanem önmagában ; mert ami idegennek tetszik, gondolat, azaz a tudat ezt a lényeget önmagában találja meg. De ez az ellentétes tudat egyedi. Ezzel valójában megszűnt a magánvaló-lét ; mert a magánvaló-lét a nem-ellentétes, nem-egyedi, hanem általános. Meg lehet ugyan ismerni ; de ami van, csak a megismerésben van, vagyis nincs más lét, csak a tudat megismeréséé. Az általánosnak ezt a fejlődését, amelyben a lényeg egészen a tudat oldalára lép át, a szofistáknak oly hírhedt világbölcsességében látjuk. Vehetjük ezt arról az oldalról, hogy most az általánosnak negatív természete fejlődik.

[371] I. m. IV. 5.

A FORDÍTÓ UTÓSZAVA

Ez a fordítás Hegel műveinek ún. jubileumi kiadása alapján készült (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke.* Jubileumausgabe in zwanzig Bänden. Auf Grund des ... Originaldruckes im Faksimileverfahren neu herausgegeben von Hermann Glockner. Siebzehnter Band. Stuttgart 1928. Fr. Frommanns Verlag. H. Kurtz.) A lefordított mű eredeti címe: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* Erster Band. Mit einem Vorwort von Karl Ludwig Michelet. A *Philosophische Bibliothek* is készül kiadni Hegel filozófiatörténeti előadásait. Eddig azonban csak a Bevezetés jelent meg külön kötetben ezzel a címmel: Georg Wilh. Friedr. Hegel, *System und Geschichte der Philosophie.* Vollständig neu nach den Quellen herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Verlag von Felix Meiner in Leipzig. (Megjelent mint a *Philosophische Bibliothek* 166. kötete 1944-ben, az első, 1940-ben megjelent kiadás változatlan lenyomataként.) A Hoffmeister-féle kiadás mind módszeresség, mind a felhasznált források száma és megbízhatósága tekintetében felette áll a jubileumi kiadásnak. Mi mégis az utóbbit vagyunk kénytelenek alapul venni, mert amaz, mint már jeleztük, csak Hegel bevezetését tartalmazza filozófiatörténeti előadásaihoz; ezekre vonatkozóan csak a jubileumi kiadás áll rendelkezésünkre. A jubileumi kiadás gyengéinek bírálata nem a mi feladatunk; megadta azt Hoffmeister a munkájához írt *Előszó*ban. A fordító csak felhívja az olvasó figyelmét: sokszor bizonyára azt a benyomást fogja kapni, hogy a jubileumi kiadás stílusa az utolsó, simító kéz hiányát mutatja; mintha a szóbeli előadások lejegyzője a nyers, kihagyásos, nem eléggé szabatos jegyzetet közölte volna. Így gyakoriak a homályos, bizonytalan értelmű, néha egészen érthetetlen mondatok is. Ezen a bajon úgy igyekeztünk segíteni, hogy a homályos vagy értelmetlen mondatokkal kapcsolatban itt az utószóban közöljük a megfelelő helyeket a Hoffmeister-féle kiadásból; ezáltal azok megkapják világos, helyes értelmüket. Ez persze csak a *Bevezetés*re vonatkozóan lehetséges. A görög filozófia történetét illetően nincs módunk

ilyen helyesbítésre. Itt csak azt tehetjük, hogy azokat a helyeket, amelyek akár érthetetlenségük miatt, akár mert nem illenek bele az összefüggésbe, csak zavarba ejtenék az olvasót, — elhagyjuk ; de hogy mégse hiányozzanak a műből, itt közöljük eredeti szövegüket jegyzet alakjában.

A jegyzetekben a lapszámok előtt álló (H) a Hoffmeister-féle kiadást, (J) a jubileumi kiadást jelenti.

[a] (H) 87. l. : „Ezekre a nézetekre tehát mindjárt bukkanunk. A kor általános műveltsége alapelvvé tette : az igazság nem ismerhető meg."

[b] (H) 89. l. : „Ha a filozófia történetére vonatkozóan abból az álláspontból indulunk ki, hogy az igazság nem ismerhető meg, hogy a gondolkodó ész csak véleményeket hozott létre, akkor a filozófia történetének jelentése nagyon egyszerű : a mások véleményeiről azaz sajátosságairól való ismeret, puszta tudás."

[c] (H) 89/90. l. : „Az epikureus azt mondja, hogy nem jutottak az isteninek semmiféle határozott fogalmához ; a filozófiának igazságra való törekvése tehát semmis ; a filozófia történetének eredménye azt mutatja, hogy a különféle gondolatok, a sokféle filozófia, amely létrejött, ellenkezik egymással, ellentmond egymásnak, megcáfolja egymást."

[d] (H) 115. l. : „Az értelem, az értelmi gondolkodás ... meghatározza, hogy az egymástól különböző mennyiben ellentétes és mi módon fogható fel egymással összeférhetetlennek."

[e] (H) 141. l. : „A mélység mint az intenzív látszólag ellentéte az extenzívnek ; de a szellemben a nagyobb intenzió egyszersmind a tágabb expanzió, a nagyobb gazdagság. A szellem igazi intenzitása az, hogy eljut az ellentét, az elkülönülés, a kettéválás erejéhez ; kiterjedése pedig az a hatalom, hogy átfogja az ellentétet, legyőzi az elkülönülést."

[f] (H) 148. l. : „Azt kell itt szem előtt tartani, hogy csak *egy* szellem, *egy* elv az, amely éppúgy kifejlődik a politikai állapotban, mint a vallásban, művészetben, erkölcsiségben, társadalmi életben, kereskedelemben és iparban, úgyhogy tehát ezek a különböző formák csupán egy fő törzs ágai. Ez a fő szempont. A szellem csak egy, egy korszaknak, népnek, időnek szubsztanciális szelleme, amely azonban sokféle módon alakul ... Nem szabad tehát azt képzelni, hogy a politika, az alkotmányok, a vallások stb. alkotják a filozófia gyökerét vagy okát, vagy megfordítva, hogy a filozófia azoknak az alapja. Mindezeknek a mozzanatoknak *egy* jellegük van, amely alapul szolgál és áthat minden oldalt ..."

[g] (H) 151. l. : „Hogy valami létrejöjjön, valami másnak kell a kiindulópontnak lennie ; s épp ez a más ezzel negáltatik.

A gondolkodás így az élet természetes módjának negálása. Pl. a gyermek mint ember egzisztál, de még közvetlenül, természetes módon ; a nevelés azután e természetes mód negációja, a fegyelem, amelyet magára vesz a szellem, hogy kiemelkedjék közvetlenségéből. Éppígy a gondolkodó szellem először . . . természetes alakjában van ; azután reflektáló lesz, túl megy természetes alakján, azaz negálja ezt ; s végül megértő, realizálódó."

[h] (H) 150. l. : „Önmagának tudása által a szellem különbözőnek tételezi magát attól, ami *valója szerint*, mint magáértvaló tételezi magát, magában fejlődik ; ez új különbséget tartalmaz aközött, ami magánvalósága szerint, és aközött, ami a valósága, s így új alakulás jön létre. A filozófia tehát már magánvalósága szerint a szellemnek egy további meghatározottsága vagy jellege, belső szülőhelye a szellemnek, amely később mint valóság lép fel. Ami ebben konkrét, magában a filozófia történetében jelentkezik. Így látjuk majd, hogy az, ami a görög filozófia volt, a keresztény világban vált valósággá."

[i] (H) 177. l. : „A szubjektív szellem, amely észleli az isteni szellemet, maga ez az isteni szellem. Ez az igazi alapmeghatározása a szellem önmagához való magatartásának."

[j] (H) 177. l. : „Az isteni szellem nincs úgy magánvalósága szerint, hanem jelen van az ember szellemében, azoknak szellemében, akik közösségéhez tartoznak ; és az egyes ember észleli akkor az isteni szellemet, azaz *saját* szellemének lényegét, *saját lényegét*, azt, ami szubsztanciális benne ; s ez a lényeg épp a magán- és magáért-való általános, maradandó."

[k] (H) 178. l. : „A szellemnek ez a magához való magatartása tehát nem az eredeti, elvont egység, a spinozai szubsztancia, az objektív szubsztanciális, hanem a tudó, egyéni szubsztancia, az öntudat, amely az isteni szellemben magát ismeri fel és benne végtelenné válik."

[l] (H) 179. l. : „. . . oly tudat, amelyben tulajdonképpeni tudatra és ezzel a tárgyiságra nem kerül sor, mert a meghatározottság, szubjektum és objektum elválasztása még nincs tételezve."

[m] (H) 185. l. : „Így azt mondják : Isten létrehozta fiát. Az, hogy az isteni szellem tudja magát, tárgyul veszi magát, itt így hangzik : létre hozta fiát. A fiúban magát tudja az atya, mert ugyanazon természetű. De ez a viszony az élő természetből van véve, nem a szellemből. A kifejezés a képzeletnek szól."

[n] (H) 188. l. : „Ez a két forma, a képzet és a gondolat, . . ."

[o] (H) 192. l. : „. . . de gyakran igazságtalanság is érte, tudniillik akkor, ha ezt vallási álláspontról tették ; éppen mert a vallás nem érti meg a filozófiát."

[p] (H) 220—221. l.: „A történelemben egyszer látjuk a hitet a vallás tartalmában, amely majd mítikus, képies, majd történeti alakot ölt, azután látjuk az ész serény mozgékonyságát a természet és a szellem megismerésére, azaz a gondolkodást, de olyan gondolkodást, amely a véges anyagban van elmerülve. Ami így a közönséges tudatban két mozzanatra esik szét, azt a filozófia egybe foglalja össze s így egyesíti az élet vasárnapját és hétköznapját, — a vasárnapot, amikor az ember az örökkévalónak szenteli lelkét, kapcsolatba lép az istenséggel, benne eltünteti önmagát, egyéniségét és tevékenységét, alázatosan lemond önmagáról, — s a hétköznapot, amikor az ember a saját lábán áll, úr a házában, érvényt szerez érdekeinek és saját céljai szerint cselekszik. Ennek a két, az örökkévalóra és a földire vonatkozó iránynak a szabad, a tartalmat önmagából teremtő gondolat formája által való egyesítése — ez a filozófia célja."

[r] (H) 222. l.: „*Cicero* szerint a nemzetközi jog a népek hallgatólagos megegyezésén *(consensus gentium)* alapszik. Ezt a hivatkozást valami általánosan érvényesre az effajta újabb filozofálásban persze többnyire elhagyják még, mivel minden szubjektum csak önmagára támaszkodhatik."

[s] (H) 222. l.: „... itt, a populáris filozófiában ..."

[t] (H) 222/223. l.: „Így itt is, a harmadik rokon területen, a forrás: tekintély, mégpedig természetes, belső tekintély: a szív, vágyaink, érzéseink, képességeink, azaz belső létünk, énünk a közvetlenség módján, belső vonzódásunk Istenhez. Itt tehát a tartalom, Isten, jog, kötelesség stb. olyan alakban van, amely még természetes. Minden megvan ugyan érzésemben, de csak *implicite*, ahogyan a mitológiában van meg minden tartalom; egyikben sincs meg igazi módján. Ha a tartalom csak az érzésen alapszik, akkor az egyikben ilyen, a másikban amolyan; tehát a szubjektivitás önkénye a döntő. Így a tartalom nem számítható a filozófiához; híján van a gondolkodás formájának."

[u] (H) 227. l.: „Tévednek tehát mindazok, akik a szellemnek a természettel való egységét a tudat legkiválóbb módjának tartják. Ez a fok, ellenkezőleg, a legalacsonyabb, a legkevésbé igaz; nem maga a szellem hozta azt létre. Ez a keleti lényeg általában. Ellenben a szabad, szellemi öntudat első alakját s ezzel a filozófia kezdetét a görög népben találjuk."

[v] (H) 230. l.: „Egyfelől természeti erőket és hatalmakat személyesítenek meg és tisztelnek a keleti népek, másfelől, amennyiben a róluk való tudat végtelenségig emelkedik, a fő meghatározás a félelem e hatalmaktól, úgyhogy az egyén csak lényegtelennek tudja magát velük szemben."

[w] (H) 231. l.: „Ez nem a szabadságnak, a szabad gondolatnak talaja, hanem a zsarnok, véletlen, önkényes akaratnak és a vele szemben a legmélyebben passzív akaratnak talaja, — ama célok végességének megismerése, amelyek mint végesek más véges céloknak vannak alávetve."

[x] (H) 233. l.: „Ez a magánál-való-lét az én végtelensége, — személyiség. Annak a szellemnek, amely megragadja magát, a szabadság e meghatározása a léte; ilyen és nem lehet más."

[y] (H) 238. l.: „A filozófia történetének kiindulópontját úgy lehet meghatározni, hogy istent a közvetlen, még ki nem fejtett általánosságnak fogjuk fel, ahogyan az abszolútumot Thalésnél találjuk meghatározva; végső célja pedig s ezzel korunk tudományának célja az, hogy az abszolútumot szellemnek fogjuk fel. Hogy idáig jussunk, a világszellemnek kétésfélezeréves munkájára volt szükség. Ilyen rest volt munkájában a világszellem, hogy az egyik kategóriától a másikhoz haladva, önmagának tudatára jusson. Most, hogy ezek előttünk vannak, könnyű az egyik meghatározástól (hiányának felmutatása által) a másikhoz haladni tovább. A történelem folyamán azonban ez nehéz volt."

[z] (H) 241. l.: „E mozzanatok mindegyike magának és másának egysége; magáért-valóságuk szerint csak másukkal való egységük révén teljesek; különben elvontak."

[aa] (H) 241. l.: „Itt tehát bekövetkezett az, hogy a második foknak önmagát meghatározó általánosa (a *νοῦς*) önálló különbségekké, a totalitás rendszereivé fejlődött, amelyek egymás mellett vagy egymással szemben állnak, pl. mint sztoikus és epikureus filozófia."

[ab] (H) 241. l.: „A másik oldalon totalitássá rendszereződik a másik elv, a tapintás, a természetes érzet: ez az epikureizmus."

[ac] (H) 244. l.: „E testtel különbség keletkezik a középpont és a tér kitöltése között. Az egészen egyszerűnek, eszmeinek (a középpontnak) ez az ellentéte a reálissal, szubsztanciálissal most mutatkozik meg; s a kettőnek egyesülése akkor a magát tudó eszme totalitása, — de már nem elfogulatlan egyesülése, hanem olyan, hogy a középpont személyiség, magáért-való tudás az objektív, reális testiséggel szemben."

[ad] (H) 245. l.: „...úgyhogy épp ebben a különbségben magáért-való, azaz hogy végtelen; mert a megkülönböztett véges; csak a megkülönböztetettnek megszüntetése a végtelen. Ez magának a szellemnek a fogalma."

[ae] (H) 245. l.: „A keresztény vallásban ezt az elvet inkább az érzés és a képzet formájában mondották ki, mintsem kiemelték volna a gondolat tiszta formájában."

[af] (H) 255. l.: „— Rájuk vonatkozóan megelégedhetünk kivonatokkal."

[ag] (H) 259. l.: „Valamilyen gondolati meghatározás után nyul; azt hiszi, hogy ezzel valami újat, mélyet hozott létre, jóllehet az ilyen felületes meghatározásokról egyáltalán nem lehet szó a filozófiában."

[ah] (H) 260. l.: „A fő érdek a filozófia általában és ezzel a meghatározott gondolat, az ész fejlődésének meghatározott foka minden időben."

[ai] (H) 265. l.: „A római, a görög és a keresztény vallás kevésbé késztet arra, hogy filozófiára gondoljunk, mert a görögök és rómaiak istenalakjai magukért-valók s éppúgy a keresztény és zsidó vallásban is a legfőbb vallási képzetek olyan egyértelműen vannak előttünk, hogy nem szabad őket tovább értelmeznünk; ha itt megvan a legfőbb képzetünk, megállhatunk."

[aj] (H) 267. l.: „Különösen a kereszténység első századaiban fajult szertelenséggé ez a keleti szellem, úgyhogy sok eretnek szekta keletkezett, mígnem az egyház nyugati szelleme túlsúlyra jutott és az istenit történeti alakban pontosan meghatározta. Egyébként jelentős korszak volt az, amikor a keleti képzetek behatoltak a nyugati világba."

[ak] (H) 267. l.: „...az általánosnak (az istenségnek, az isteninek)..."

[al] (H) 267/268. l.: „Nyugaton az egyén elszakad az általános szubsztanciától és önmagára helyezkedik. Amikor így magáért-valósága szerint önálló, nagyon megnehezedik persze a szellemnek az a munkája, hogy tisztán kifejtse a gondolatot; mert ehhez mármost az szükséges, hogy a gondolat viszont elszakadjon az egyéntől és magáért-valósága szerint kialakuljon."

[am] (H) 270. l.: „Ami azonban a tartalmat illeti, nálunk csak a fantázia játékának tekinthető. Erről az oldalról nagyon ragyogónak lehet nevezni; de nem vesszük komolyan."

[an] (H) 270. l.: „Még a homérosi költészetet sem ismerhetjük el tartalmi szempontból. A homérosi énekek tartalmát már nem vehetjük komolyan; mert mi nem imádnók Zeust, Athénét és más isteneket."

[ao] (H) 274. l.: „Ami e figurák jelentését illeti, azok a legelvontabb, legtisztább értelmi meghatározások, kategóriák. Persze nagyra kell tartani, hogy a kínaiak nem álltak meg csupán az érzékinél vagy szimbolikusnál; a tiszta gondolatokat is mint olyanokat tudatosakká teszik, de a legelvontabb értelemnél nem jutnak tovább."

[ap] (H) 289. l.: „...majdnem minden, istenek, híres királyok, brahminok, yogik, még állatok is a Brahma megtestesülései számba mennek; s minden, ami így látszólag mint egyén határozódik meg, éppoly hamar ismét elvész az általánosban, elmúlik, szétfolyik az általánosnak ködében."

[ar] (H) 307. l.: „Közvetlen egység a természettel a szellemre vonatkozóan csak nyers, érzéki élet vagy állati élet is."

[as] (H) 307. l.: „Az eszme tehát a hinduknál az, hogy a természet és a lélek egységét, amely megvan magánvalósága szerint, megszünteti a teremtés, s az csak úgy lesz igazi egységgé, hogy a lélek a megismerés által (azaz a természettől való absztrakció által) megszabadul a teremtettől."

[at] (H) 309. l.: „A testi teremtés lelkekben áll, amelyek durva testeket vettek magukra..."

[au] (H) 322/323. l.: „'A világnak nincs további haszna'". A lélek csak azért tesz szert a természet ismeretére, hogy megszabaduljon tőle; szüksége van reá, hogy negációjához jusson el. „'De a léleknek a természettel való egyesülése (kapcsolata, *connexion*) még tovább tart'".

[av] (H) 333. l.: „Ez az az idealizmus, hogy nem a természet, nem a matéria és nem az ember különös szubjektívitása, hanem a magáért-való gondolkodás az igazság alapja."

[aw] (H) 333. l.: „Ez az európai szubjektívitás, amelynek vallási téren is végtelen értéket tulajdonítanak."

[ax] (H) 333. l.: „Az intellektuális szubsztancialitás ennek szélső ellentéte."

[ay] (H) 334. l.: „Ahogyan az európai szubjektívitásban a szubjektív hiúság és a tagadás szubjektív hatalma lehet a maradandó, úgyhogy ebben elmerül minden, úgy a keleti embernél a szubsztanciális intellektualitásban merül el minden; mert ez nem tartalmaz meghatározást, üres."

[az] (H) 334. l.: „...az önmagát meghatározó általános."

[ba] (H) 335. l.: „Az európai gondolkodásban azonban helyet kaphat a különös."

[bb] (H) 335. l.: „A hindu filozófiában is találhatók különös meghatározások, határozott tartalmak, pl. föld, víz, levegő stb., észrevevés, következtetés, kinyilatkoztatás, értelem, tudat, érzékek stb., amelyet egymás után vizsgálnak; de e meghatározások vizsgálata egészen száraz, eszme nélküli, összefüggés és rendszerezés nélkül való, mert az egység felett vagy rajta kívül vannak."

[bc] (H) 335. l.: „A szubsztanciát csak szemlélni lehet; a meghatározott megismerés számára valami valóságon-túli, az

azonban, ami innen van és vizsgálat tárgya, akkor száraz és szegényes marad...”

[bd] (H) 336. l.: „...vagyis a magánvaló általános a tárgyak igazsága.”

[be] (J) 225. l.: „der Gedanke, Begriff am Wasser ist nur Unterschied der Quantität, — der Begriff nicht am Gegenstande.”

[bf] (J) 254. l.: „Sinn und Beweis ist, dass wir verstehen die Bewegung der Sache selbst; das Verstehen ist nicht zufälliges Bewegen ausser der Sache, — zu unserem Behuf”.

[bg] (J) 283. l.: „— ebenso eine momentane Individualität, Vernichtung der Besonderheit, eigenen Individualität als Elastizität ertönt: die himmlischen Körper aber frei von einander sind, — allgemeine, unindividuelle, freie Bewegung.”

[bh] (J) 361. l.: „... — zu denen sie kommen, als an sich, unsichtbar, latent, nicht positiv (als Momenten), aber hier erhalten noch als Vorstellen.”

[bi] (J) 363. l.: „— Thiergattung ist das Bleibende, der sich aufnehmende (in sich zurücknehmende), einfache Process.”

[bj] (J) 420. l.: „Dass z. B. das Wasser sich in Raum selbst übersetzt, geht nicht in Retorten u. s. f.”

A görög filozófia történetében néhány helyen jónak láttam a bibliográfiai utalásokat lapalji jegyzetben a tudomány mai állásának megfelelő adattal kiegészíteni.

Budapest, 1957 október havában.

Szemere Samu

MUTATÓK

A

Ainésidémos (i. e. 1. század) görög szkeptikus filozófus 254
Aischylos (i. e. 525—456) görög tragédiaköltő 280
Akusilaos (i. e. 7. század) a hét görög bölcs egyike 134
Aldobrandini, Tommaso (? — 1572) olasz tudós 155
Alexandros Aphrodisiensis (i. sz. 198—211 körül) görög filozófus 163
Alkmaión (i. e. 520 körül) görög bölcsész és orvos 175, 184
Amasis (i. e. 569—526 uralk.) egyiptomi király 167
Ameinias (i. e. 6. század körül) görög filozófus 213
Amiot, Jacques (1513—1593) francia tudós és auxerre-i püspök 107
Anacharsis (i. e. 600 körül) királyi származású szkíta bölcs 134
Anakreón (i. e. 572—487) görög lantos költő 157
Anaxagoras (i. e. 500 körül — 428) görög filozófus 94, 141, 142, 144, 145, 155, 156, 158, 159, 161, 251, 252, 273, 275, 276, 277, 279, 286, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 296, 297, 390
Anaximandros (i. e. 611—546) görög filozófus 52, 144, 145, 149, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 166, 207, 213, 281
Anaximenés (i. e. 550—500 körül) görög filozófus 144, 145, 149, 160, 161, 166, 277 296,
Antisthenés (i. e. 444—371 után) görög filozófus 240
Apollodoros (i. e. II. század) athéni grammatikus 157, 160
Apollonios (tyanéi) (i. e. 30 — i. sz 30 körül) kappadókiai görög filozófus 169
Archelaos (i. e. 5. század) görög filozófus és fizikus 162, 208
Aristophanés (i. e. 405—385 körül) görög vígjátékköltő 280
Aristotelés (i. e. 384—322) görög filozófus 9, 10, 52, 53, 55, 57, 83, 101, 112, 139, 141, 142, 143, 148, 149, 150, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 168, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 188, 189, 190, 193, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 204, 205, 206, 209, 210, 211, 213, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 228, 229, 231, 234, 235, 236, 239, 242, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 252, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 268, 269, 271, 272, 274, 275, 277, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 300, 301
Aristoxenos (i. e. 350 körül) görög zeneíró és gondolkodó 182
Aspasia (i. e. 470 körül — 410) Periklés felesége 282
Ast, Georg Anton Friedrich (1776—1841) német filozófus 102
Augustus, Caius Julius Caesar Octavianus (i. e. 63—i. sz. 14) az első római császár 31

B

Bacon, Francis (1561—1626) angol filozófus 99
Bayle, Pierre (1647—1706) francia történész és filozófus 231

Berosus [Berossos] (i. e. 270—280 körül) babilóni történetíró 82
Bias (i. e. 570 körül) a hét görög bölcs egyike 134, 135, 147
Böhme, Jacob (1575—1624) német filozófus 99
Brandis, Christian August (1790—1867) német nyelvész és filozófus 208, 212, 216, 219
Brucker, Johann Jakob (1696—1770) német filozófiatörténetíró 51, 52, 100, 101, 157, 159, 283
Bruno, Giordano (1548—1600) olasz filozófus 101
Buffon, Georges Louis (1707—1788) francia természettudós 160
Buhle, Johann Gottlieb (1763—1821) német filozófiai író 101
Buttmann [Boudemont], Philippe (1764—1829) francia származású német filológus 241

C

Canning, George (1770—1827) angol államférfi 62
Casaubonus [Casaubon], Isaac (1559—1614) svájci születésű angol filológus 170, 214
Cezava, Kanade kommentátora 122
Charondas [katanai] (i. e. 6. század) görög törvényhozó 170
Chilón [Cheilón] (i. e. 556 körül) görög filozófus, a hét görög bölcs egyike 134, 138
Cicero, Marcus Tullius (i. e. 106—43) római ügyvéd, szónok és államférfi 32, 55, 86, 87, 107, 142, 156, 157, 161, 195, 199, 207, 208, 240, 241, 306
Clemens, Alexandrinus [Titus Flavius Clemens] (i. sz. 150—220 körül) alexandriai származású író 208, 248, 249, 253, 256
Colebrooke, Henry Thomas (1765—1837) angol nyelvész és irodalomtörténész 111, 114, 118, 119, 121
Cosimo de Medici (1389—1464) firenzei gonfaloniere 54
Cumberland, Richard (1632—1718) angol moralista 81

D

Darius Hystapses (i. e. 521—485) perzsa király 241
Demetrios, Phalereus (i. e. 354 v. 348—283) görög államférfi és filozófus 242
Démokritos (i. e. 460—360 között) görög filozófus, természettudós és matematikus 144, 145, 256, 264, 267, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 282, 288, 290
Démosthenés (i. e. 383—322) görög szónok 134
Descartes, René (1596—1650) francia filozófus és természettudós 48, 63, 99, 272
Dikaiarchos (i. e. 350 körül) görög filozófus és történetíró 134
Diochaités (i. e. 6. század körül) pythagoreus filozófus 213, 214
Diogenés [apollóniai] (i. e. 5. század) görög filozófus 162, 280
Diogenés [krétai] (i. e. 404—313) görög filozófus 144
Diogenés [sinopéi] (i. e. 414 körül — 324 körül) görög cinikus filozófus 229, 230
Diogenés Laërtius (i. sz. II. század) görög grammatikus 80, 134, 136, 137, 138, 143, 146, 147, 148, 155, 157, 158, 160, 161, 162, 165, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 199, 203, 204, 205, 207, 208, 210, 213, 214, 220, 222, 229, 240, 241, 242, 249, 252, 253, 257, 258, 259, 264, 272, 273, 274, 277, 280, 282, 283, 289
Dionysios (i. e. 432 körül — 367) Syrakusa tyrannusa 58
Dodwell, Edward (1767—1832) angol régész 257

E

Empedoklés (i. e. 530—490) görög filozófus 144, 145, 158, 191, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 277, 282, 288, 289
Engels, Friedrich (1820—1895) 10, 11, 12

Epikuros (i. e. 341—270) görög filozófus 160, 267
Epimenidés (i. e. 596—500 körül) legendás görög pap, jós és költő 134, 283
Euklidés (i. e. 300 körül) görög filozófus 27
Eumolpidák — eleusisi papi nemzetség 16, 175
Euripidés (i. e. 484—406) görög tragédiaköltő 85
Eusebius [caesareai], Pamphili (270 körül — 340) teológus és történész 81, 82, 159, 219

F

Fabricius, Johann Albert (1668—1736) német irodalomtörténész és polihisztor 82, 162, 183, 191, 192, 240, 256, 262
Fichte, Johann Gottlieb (1762—1814) német filozófus 54
Ficino, Marsiglio [Marsilius Ficinus] (1433—1499) olasz orvos és filozófus 54
Flatt, Johann Friedrich (1759—1821) német teológus és filozófiai író 50, 156
Fogarasi Béla (1891) filozófus 12

G

Gassendi, Pierre (1592—1655) francia fizikus és filozófus 54, 269
Glockner, Hermann 303
Goethe, Johann Wolfgang (1749—1832) 40, 85, 122
Gorgias (i. e. 490 körül — 382 körül) görög rétor és filozófus 145, 209, 211, 223
Gotama [Buddha, Sziddharta herceg] (i. e. 563—483 körül) indiai vallásalapító és filozófus 112, 122
Grotius, Hugo (1583—1645) holland jogtudós 64

H

Halasy-Nagy József (1885) filozófiai író 148
Harpagos (i. e. 546 körül) Kyros hadvezére 135
Heeren, Arnold Hermann Ludwig (1760—1842) német történetíró 158
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770—1831) német filozófus 9, 10, 11, 66, 266, 303
Hérakleidés (i. e. 325 körül) görög filozófus és történetíró 256
Hérakleitos (i. e. 540—480 körül) görög filozófus 10, 142, 144, 145, 162, 163, 179, 220, 226, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 264, 265, 266, 282, 284, 285, 291
Herder, Johann Gottfried (1744—1802) német költő és tudós 22
Hermbstädt, Sigismund Friedrich (1760—1833) német vegyész 62
Hermippos (i. e. 5. század) görög vígjátékköltő 134
Hermias (? — i. e. 345) görög filozófus 162
Hermodoros (i. e. 500 körül) Hérakleitos barátja 240
Hermotimos [klazomenai] (i. e. 6. század) görög filozófus 200, 277, 283
Hérodotos (i. e. 484—425) görög történetíró 70, 103, 135, 138, 146, 147, 166, 167, 168, 199
Hésiodos (i. e. 776 körül) görög didaktikus költő 70, 164, 172, 173, 212, 213, 253
Hieronymos (i. e. 360—256) görög történetíró 146
Hippasos (i. e. 600 körül) ióniai filozófus 162
Hippias (i. e. 400 körül) elisi szofista 137
Hippokratés (i. e. 460 körül — 377 körül) görög orvos 242
Hobbes, Thomas (1588—1679) angol filozófus 63
Hoffmeister, Johannes német filozófus 303, 304
Homéros (i. e. 8. század) görög eposzköltő 70, 103, 106, 152, 153, 172, 173, 200, 212, 213, 214, 308

J

Jacobi, Friedrich Heinrich (1743—1819) német filozófus 82, 98
Jamblichus (? — i. sz. 330 körül) szíriai filozófus 167, 168, 170, 171, 173, 174, 189, 194, 199
Josephus Flavius (i. sz. 37—94 körül) zsidó történetíró 82
Justinianus (i. sz. 482—565) kelet-római császár 143

K

Kálidásza (i. sz. VI. század) indiai költő 110
Kanade (?) hindu bölcs 121, 122
Kant, Immanuel (1724—1804) német filozófus 9, 10, 102, 116, 138, 178, 238
Kapila (?) hindu bölcs 112
Kardos László (1898) költő és műfordító 75
Kebés [thébai] (i. e. 4—5. század körül) görög filozófus 214
Kepler, Johannes (1571—1589) német csillagász 197
Kleobulos (i. e. 6. század) görög filozófus a hét görög bölcs egyike 134, 138
Kodros (i. e. 1068 körül) állítólag az utolsó athéni király 137
Kolumbus, Kristóf (1446 v. 1456—1506) Amerika felfedezője 72
Kon-fu-ce [Konfucius] (i. e. 551—478) kínai filozófus 106
Kreuzer [Creuzer], Georg Friedrich (1771-1858) német filológus és régiségbuvár 79,241
Kroisos [Croesus, Krőzus] (i. e. 550 körül) Lydia utolsó királya 133, 135, 138, 139, 146
Kyros [Cyrus] (i. e. 559—529) 133, 135, 146, 160

L

Lao-ce (i. e. 604 körül) kínai bölcs 109
Larcher, Pierre-Henri (1726—1812) francia tudós 166
Lavoisier, Antoine-Laurent (1743—1794) francia vegyész 154, 250
Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646—1716) német filozófus 106, 295
Lenin, Vlagyimir Iljics (1870—1924) 10, 12
Leukippos (i. e. 510 körül) görög filozófus 144, 145, 239, 256, 257, 264, 265, 267, 268, 271, 272, 274, 282, 288
Lipsius, Justus [Lips Joest] (1547—1606) németalföldi filológus 54
Livius, Titus (i. e. 59 — i. sz. 17) római történetíró 103
Luther, Martin (1483—1546) a reformáció egyik vezére 73
Lykurgos (i. e. 820 körül) spártai törvényhozó 135
Lysandros (i. e. 408—395 körül) spártai hadvezér 280

M

Malchus — lásd Porphyrius
Marheineke, Philipp Konrad (1780—1846) német filozófus 27
Marx, Karl (1818—1883) 11, 12
Meiners, Christoph (1747—1810) német filozófiai író és történész 146
Melissos [samosi] (i. e. 440 körül) görög filozófus 206, 207, 208, 214, 220, 221
Menagius [Menage], Gilles (1613—1692) francia tudós 143, 166, 170, 222, 282
Metón (i. e. 5. század) Agrigentum uralkodója 256
Michelet, Karl Ludwig (1801—1893) német filozófus 303
Milthiadés (i. e. ? — 489) athéni hadvezér 134
Mnesarchos (i. e. 7. század körül) kőfaragó, Pythagoras atyja 166
Mohammed (570—632) az iszlám alapítója 71
Myson (i. e. 7. század) a hét görög bölcs egyike 134

N

Newton, Isaac (1643—1727) angol matematikus és fizikus 63, 236
Numa Pompilius (i. e. 715—672) a monda szerint Róma második királya 135

O

Olearius, Godofred [Ölschläger, Adam] (1603–1671) német író és orientalista 100

P

Pál, szent (? – i. sz. 67) apostol 33
Parmenidés (i. e. 510 körül) görög filozófus 83, 142, 144, 145, 159, 206, 207, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 226, 227, 229, 239, 240, 257, 258, 259, 266, 277
Pascal, Blaise (1623–1662) francia matematikus, fizikus és filozófus 87
Peisistratos (i. e. 600 körül – 527) Athén kényura 136, 137, 278
Pelopidák – előkelő és gazdag thébai család 133
Periandros (uralk. 629–585) Korinthos kényura 134, 137
Periklés (i. e. 493–429) athéni államférfi és szónok 134, 220, 276, 277, 279, 280, 282
Peyron, Vittorio Amadeo (1785–1870) olasz orientalista 257
Phaidón (i. e. 4. század) elisi származású görög filozófus 294
Phalaris (i. e. 571–555) a szicíliai Akragas tirannusa 170
Pherekydés (i. e. 6. század) Syrosból származó görög filozófus 134, 157, 162, 166, 199, 283
Philolaos (i. e. 450 körül) Krotónból származó görög filozófus 175
Philón Herennios (i. sz. 64–141) a föniciai Byblosból származó grammatikus 81
Photius (820–891 körül) bizánci patriarcha és tudós 175
Philoponus, Johannes 248
Pilatus (i. sz. 30–35 körül) római helytartó Judeában 31
Pittakos (i. e. 650–570) a hét görög bölcs egyike 134, 137
Platón (i. e. 427–347) görög filozófus 9, 31, 48, 53, 54, 55, 58, 76, 82, 83, 85, 101, 102, 116, 122, 138, 139, 140, 141, 142, 165, 174, 175, 176, 177, 181, 183, 187, 195, 198, 214, 215, 222, 226, 227, 229, 239, 242, 243, 245, 252, 278, 294, 296, 297
Plinius, Gaius P. Secundus Maior (i. e. 23 – i. sz. 79) római tudós és történetíró 283
Plótinos (i. sz. 205–270) görög filozófus 99, 217, 218
Ploucquet, Gottfried (1716–1790) matematikus 156
Plutarchos (i. sz. 50–120) görög történetíró és filozófus 80, 146, 150, 155, 157, 158, 159, 161, 208, 219, 220, 250, 252, 273, 274, 277, 280, 282
Polykratés (i. e. 537–523) Samos sziget tirannusa 157, 166, 167, 168
Pomponazzi, Pietro [Pomponatius] (1462–1525) olasz filozófus 54
Porphyrius [Malchus] (i. sz. 232 v. 233–304 körül) Tiruszból származó görög filozófus 166, 168, 169, 170, 171, 173, 177, 189, 194, 199
Potter, Louis (1786–1859) belga politikus és író 208, 248, 256
Praechter, K. 143
Praxiadés (i. e. 600 körül) Anaximandros atyja 157
Próklos [Proclus] (i. sz. 411–485) bizánci születésű görög filozófus 99, 216, 240
Protagoras (i. e. 480–410 körül) görög szofista 280
Pyrrhón [elisi] (i. e. 376–270 körül) görög szkeptikus filozófus 143, 162, 178, 183, 194, 208, 211, 229, 243, 249, 256, 288, 300
Pythagoras [samosi] (i. e. 580–570 körül – 500 körül) görög filozófus 62, 66, 72, 84, 143, 144, 145, 147, 157, 161. 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 180, 181, 182, 184, 191, 194, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 207, 220, 253, 257, 283

R

Rémusat, Jean-Pierre-Abel (1788—1832) francia orientalista 109
Riemer, Friedrich Wilhelm (1774—1845) német író 288
Ritter, Heinrich (1791—1869) német filozófiai író 52, 154, 257
Rousseau, Jean-Jacques (1712—1778) francia filozófus és író 267

S

Salamon (i. e. 955—915 uralk.) zsidó király 46
Sándor [Nagy] (i. e. 336—323) makedón király 82
Sanchuniathon — lásd Philón 81
Scaliger, Josephus Justus (1540—1609) olasz származású filológus 82
Schiller, Johann Christoph Friedrich (1759—1805) német költő 75, 85
Schlegel, Friedrich von (1772—1829) német költő és kritikus 64, 111
Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel (1768—1834) német filozófiai író 241
Schmidt Konrad (1863—1932) német politikai író 10
Schneider, Johann Gottlob (1750—1822) német klasszika-filológus és természettudós 242
Schultze, Gottlob Ernst (1761—1833) német filozófiai író 122
Sebestyén Károly (1872—1944) író 211, 220, 262
Seneca, Lucius Annaeus S. (i. e. 4 — i. sz. 65) római retor és filozófus 147, 149
Servius Tullius (i. e. 578—534) a monda szerint Róma hatodik királya 199
Sextus Empiricus (i. sz. 200—250) görög filozófus és orvos 143, 162, 165, 175, 176, 178, 181, 182, 183, 184, 191, 192, 194, 208, 211, 212, 213, 215, 229, 239, 240, 243, 244, 246, 249, 253, 254, 255, 256, 262, 274, 283, 288, 289, 300
Simplikios (i. sz. VI. század) kilikiai görög filozófus 143, 144, 158, 159, 161, 208, 210, 213, 215, 216, 218, 219, 220, 228, 264
Sókratés (i. e. 469—399) görög filozófus 31, 72, 76, 77, 94, 141, 149, 179, 191, 214, 227, 242, 256, 274, 279, 280, 282, 294, 295, 296, 297, 299
Sólón (i. e. 640 körül — 559) a hét görög bölcs egyike 134, 135-136, 137, 138, 139, 147, 279,
Sophoklés (i. e. 496—406) görög tragédiaköltő 280
Speusippos (i. e. 347—334 körül) görög filozófus 177
Spinoza, Baruch [Benedictus] (1632—1677) holland filozófus 10, 63, 64, 73, 216, 256, 305
Stanley, Thomas (XVII. század) angol tudós 100
Stephanus, Henricus [Henri Etienne] (1528—1598) francia filológus 219, 241
Stobaios (i. sz. 5. v. 6. század) görög író 158, 159, 160, 182, 219, 249, 273
Strabón (i. e. 63 — 1. sz. 19) görög földrajzi író 207, 219
Sturz, Friedrich Wilhelm (1762—1832) német filológus 257, 258, 263

T

Tamás [aquinói] (1226—1274) olasz filozófus 9
Tennemann, Wilhelm Gottlieb 31 100, 101, 102, 147, 154, 157, 166, 174, 207, 210, 214, 239, 249, 254, 257, 268, 273, 277
Teleutagoras (i. e. 5—6. század körül) Zénón atyja 222
Thalés [milétosi] (i. e. 609 körül) görög filozófus, a hét görög bölcs egyike 50, 51, 52, 53, 62, 99, 107, 134, 135, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 163, 166, 167, 172, 202, 203, 213, 239, 246, 281, 291
Themistius [Euphradés] (i. sz. 317—387) görög filozófus és rétor 157
Themistoklés (i. e. 527—460) athéni államférfi és hadvezér 134

Theón, Smyrnaeus (i. sz. II. század) újplatonikus filozófus 178, 182
Theopompos (i. e. 376 körül) görög történetíró 166
Theophrastos (i. e. 372—287) görög filozófus 159, 208, 219
Thukydidés (i. e. 460—400 körül) görög történetíró 103, 136, 144, 280
Thomson, Thomas (1773—1852) angol vegyész 62
Tiedemann, Dietrich (1748—1803) német filozófiatörténész 101, 150, 154, 156
Timaios (i. e. 345 körül — 249) görög filozófus 48, 122, 174, 198, 216

V

Valerius Maximus (i. sz. 30 körül) római történetíró 222, 274
Vespasianus, Titus Flavius (i. e. 9 — i. sz. 79) római császár 81
Vikramaditya (i. e. 50 körül) hindu fejedelem 110

W

Wendt, Johann Amadeus (1783—1836) német filozófus és író 100, 102
Windischmann, Karl Joseph Hieronimus (1775—1839) német filozófus 108
Wolf, Friedrich August (1759—1824) német történész és klasszikafilológus 241, 257
Wolff, Johann Christian (1679—1754) német filozófus 51, 106

X

Xylander [Holtzmann, Wilhelm] (1532—1576) német tudós 80, 250
Xenophanés (i. e. 6. század) görög filozófus 76, 144, 145, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 220, 223, 226, 253
Xerxes [nagy] (i. e. 519 körül — 465) perzsa király 274

Z

Zaleukus [Lokriból] (i. e. 7. század) görög törvényhozó 135, 170
Zamolxis (i. e. 500—600 körül) géta fejedelem 166
Zénón (i. e. 5. század) görög filozófus 144, 206, 207, 209, 210, 211, 214, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 238, 239, 240, 244, 257, 258, 259, 264

IRODALMI ÉS MITOLÓGIAI NEVEK, MEGSZEMÉLYESÍTETT ÉS FILOZÓFIAI FOGALMAK

A

Abszolút ellentétesek harmóniája 246
— fogalom mint a realitást tételező 293
— — mint egyszerű lényeg 293
— — mint ketté váló 293
— — mint különbségeiben önmagával egyenlő 293
— priusz 149
Abszolútum 47, 70, 85, 88, 93, 94, 98, 110, 133, 144, 145, 152, 153, 154, 155, 160, 162, 163, 164, 176, 177, 179, 183, 239, 242, 243, 266, 283, 288, 294, 299, 300, 307
—, állítmány nélküli 211
Absztrakció 49, 58, 84, 90, 109, 190, 195, 244, 255, 280
—, abszolút 299
Absztrakt das Abstrakte) 38
Absztraktum 55, 74, 90, 164
Achillés 234
Affirmáció 113, 217, 266
Affirmativum 140
Ahriman 80, 81, 105
Aithalidés 200
Akarás 89, 122
Akarat 39, 68, 89, 90, 92, 122, 175
—, általános 89, 267
—, egyes 271
—, ellenállhatatlan 118
—, magán- és magáért-való 267
— passzivitása 90
— szférája 267
—, szabad 68
—, szubsztanciális 91
— végessége 89
Albordi hegy 80, 81
Alak 265, 272, 274
Alany 187, 256
Alap 58, 61, 130, 156
— és ok két faja : a céloktól meghatározott ok és külső ok 296
Alapelv 30, 270, 298
—, általános 61
Alaplényeg 259
Alkotás 269
Álom 48
Alkotmánynak a filozófiához való viszonya 59
Állapot 55
—, elvont 55
Általános 72, 75, 89, 90, 91, 94, 95, 111, 114, 123, 133, 136, 144, 145, 151, 153, 162, 163, 164, 172, 173, 177, 179, 180, 181, 186, 188, 203, 231, 232, 238, 252, 253, 254, 259, 260, 270, 277, 278, 280, 283, 284, 285, 287, 292, 297, 298, 299, 300, 301, 308
—, elvont 49
— erkölcsiség tudata 134
— és különös közössége 72
— isteni tartalom 72
—, magán- és magáért-való 298
— mint az önmagát végtelenül meghatározó 87
— mint önmagát mozgató 287
— mint tartalom 87
— negatív természete 301
— negatívuma 297
—, önmagát meghatározó 94
— tudata 255
Általánostól való különválás 255
Általánosítás 49
Általánosság 95, 141, 151, 158, 159, 170, 193, 198, 253, 263, 282, 292
—, érzéki 151
— formája 88
—, igazi
— tudata 255

Ámítás 118
Amor 219
Antinómia, kanti 238
Anyag 61, 122, 148, 189, 193, 232
—, véges 306
Anyagiság elve 178
Anyagtalan 162
Apollón 169, 200
Argonauták 281
Arány 219
Ártalmas 117
Artemis 241
Asklépios 76
Átcsapás 247
— létből nemlétbe 282
Ateizmus 50, 282
Áthatatlanság 265
Athéné 308
Átlátszó 162
Átmenet 187, 299
— a realisztikus filozófiától az intellektuális filozófiához 176
— a térbetöltéstől általában a meghatározás térbetöltéséhez 193
Átmenetel 250
— a létről a levésre 243
— egy másik körbe 298
— az ellentétesbe 289
Atom 114, 228, 266, 267, 269, 270, 271, 272, 290
— és üres elve 272
—, gömb formájú 274
Atomisztika 270
Atya 305
Atomok taszítása 272
Azonosság 154, 181, 183
— elve 224
—, értelmi 224
Azuri 112

B

Baj és gonosz eredete 55
Bajtól való szabadulás 122
Barátság 260
Bél 82
Bizonyítás 227
—, szabályos 123
Bizonyosság 69
—, abszolút 151, 152
—, elvont 69
—, érzéki 253
Boldogság 118, 138, 139
Bölcsesség, hindu 91
Brahma 104, 112, 113, 114, 115, 117
309
— mint a tiszta koncentráció mozzanata 113
Buddha (mint isten) 109
Bűn 122, 123

C

Cáfolat 226
Cél 132, 148, 175, 261, 276, 284, 285, 286, 287, 292, 296, 299
—, abszolút 295
—, különös 90
—, külsőséges 276
Célmeghatározás 284
Céloktól meghatározott ok 296
Ceres 71, 197
Cervane Akeréné 80, 105
Chtonia 166
Családás 116
Cselekvés 123
— tárgyi valósága 152
Cselekvő 260
Csend 220
Cseppfolyósság 123
Csillagok 160, 205
Csíra 35, 36, 297
— mint még meg nem valósult cél 297

D

Dedukció 184
Definíció 121
Dekász 191, 192, 196
Démon 155
Deszpotizmus szférája 90
Dialektika 45, 121, 221, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 235, 238
—, igazi 228
—, külsőleges 239
—, külsőséges 227
—, metafizikai 224
—, modern 239
— negatív oldala 226
—, objektív 226, 227, 228
—, szubjektív 228, 239
—, tiszta 212
—, tulajdonképpeni 206

Diász 182, 183, 186, 188, 190, 191 192
Diké 215, 219
Diszkréció 182
Diszkrét 180
Dogma 63, 77, 78
— mint általános igazság 63
Dogmatizmus 140
Dolgok az örökkévalóság szemszögéből 256
— elvei 82
— eszméi, törvényei és viszonyai 188
— igaz lényege 179, 268
— magán- és magáért valósága 299
— oka és szükségszerűsége 294
— sokasága, változása, keletkezése, elmúlása és vegyülése 211
Dolog 32, 189
— lényege 227
— természete 51, 271, 299
—, valóságos 263
Dologiság 151
Dualizmus 81, 99

E

Ébrenlét 254
Ég 82, 108, 130
Egész 216, 254, 279
— és részek viszonya 251
Egy 124, 145, 152, 157, 158, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 187, 188, 189, 198, 203, 206, 209, 211, 221, 224, 225, 226, 238, 245, 260, 261, 266, 267, 268, 270, 276
— ellentéte mint határ 187
— elve 267, 268
—, elvont 267
— és folytonosság ellentéte 270
— mint magáért-való 270
—, nyugvó 214
—, oszthatatlan 47
Egyedi 163, 172, 255, 276, 297
— aggregátuma 162
Egyediség 95, 132, 254, 203, 254, 267, 275, 278, 283, 298
—, tiszta 265
— tudata 255
Egyéni értelem forrása 119
— módon való cselekvés 255
Egyéniség 90, 97, 104, 123, 183, 267, 279, 280
— szabadsága 279
Egyenlő részekből álló 288
Egyenlőség 170, 174
— bélyege 174
— mint közvetlen 223
Egyenlőtlen 211
— elve 189
Egyenlőtlenség mint kettősség 177
Egyénnéválás 111
Egyes 94, 177, 284
— tudat tevékenysége 44
Egyesítés 269
Egyisten 50
Egymásra való vonatkozás 269
Egynemű 216
— felbomlása 290
Egység 75, 84, 114, 115, 152, 153, 161, 162, 179, 180, 182, 183, 184, 189, 191, 202, 253, 263, 265, 266, 267, 271, 292
—, abszolút 284
—, általános 262, 282
— a máslétben 190
— az ellentétben 252
—, individuális 187
—, lényeges 248
—, magában visszatérő 191
— mint általános 282
Egyszerű 186, 284, 285
— általános tartalom mint lényeg 74
— lényeg sokasága 188
Egzisztencia 26, 36, 39, 47, 58, 88, 124, 130, 131, 153, 197, 292, 298
—, erkölcsi 167
—, külső 74
—, nem lényeges 180
—, történeti 75
Éj 215
—, a hideg mint a szenvedő 219
Elégés 249
Elem 219, 250, 259, 260, 263
—, általános 289
—, reális 262
— részeinek maguk között való egyesülése 261
Elemek 263, 288
— elve 243
Elevenség, fizikai 33
Elképzelés 61, 232
Elkülönülés 122
Elkülönültség 123

Ellenföld 195, 196
Ellenségeskedés 248
Ellenszenv 122, 123
Ellentét 54, 55, 67, 76, 77, 78, 81, 86, 140, 163, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 190, 203, 221, 223, 232, 233, 237, 254, 261, 269, 276, 294, 297
—, minőségi 187
Élet 61
—, erkölcsi 58
—, erkölcsös 202
—, szubsztanciális 54
Életfolyamat, reális 250
Ellentétesek egysége 259, 265
Ellentétesség 282
Ellentétesre való vonatkozás 187
Ellentmondás 27, 35, 36, 39, 218, 225, 230, 235, 237, 244, 262
—, belső 39, 229
— feloldása 77
—, végtelenben rejlő 230
Elmélet 62
Elmerültség az ájtatosságban 106
Elmúlás 157, 204
El-nem-múló 216
Elv 59, 80, 97, 150, 151, 152, 153, 157, 158, 163, 175, 176, 177, 179, 184, 189, 192, 209, 238, 242, 248, 249, 265, 266, 267, 285, 287, 288, 289, 293, 300
—, abszolút 213, 260
—, általános egyszerű 270
—, anyagi 151, 272
—, érzéki 276
—, ideális 260
—, filozófiai 63
—, sötét 109
—, világos 109
Elvek egymástól való elkülönülése 264
— meghatározottsága 264
— megismerésének meghatározott formája 113
— végtelen sokfélesége 291
Élvezettől való tartózkodás 116
Ember legnagyobb kérdései 87
— mint Isten képmása 68
—, tudó 215
Emberi 67
— dolgok 68
— nemzedék tudatossá válása 46
Empyreum 62
Én 87
Én -mozzanat 114, 120, 121
— végtelensége 307
Enunciáció 121
Epikureizmus 31. 53, 94, 97, 307
Érdeklődés, isteni 96
Érdem 122
Eredet 130
Eredetiség 255
Erény 115, 117, 123, 201, 204
Erkölcs 174
Erkölcsi 203
Erkölcsiség 58, 204
Erő 155, 61, 63, 155
Értelem 33, 122, 33, 77, 86, 89, 114, 116, 121, 123, 124, 175, 178, 198 242, 245, 254, 255, 283, 292, 295, 296, 299, 300
—, általános 253
—, európai 124
—, isteni 255
— külső-forma-volta 276
— mint a világ elrendezője és oka 294
— produktuma 62, 63
—, szimbolikus 70
—, természetes 119
— tökéletesítése 116
—, tulajdonképpeni 70
Értelmesség 254
Értelmi képesség 116
Érv 87
Érvényesség 26
— mértéke 30
Eryximachos (Platón, *Symposión*) 245
Érzék 254, 300
Érzékek tárgyai 122
Érzékelés 275
Érzéki 246, 265, 271, 272, 291
Érzékiség 246
Érzelem 31, 175
Érzés 49, 86, 116, 274
Érzet 94 224
— homályossága 69
Esetlegesség 197
Ész 30, 31, 68, 77, 78, 86, 98, 100, 109, 110, 119, 189, 190, 208, 243, 253, 254, 255, 275, 281, 283
—, emberi 43, 67
—, fantáziáló 79
— fejlődése 308
—, fejlődő 103
—, gondolkodó 304

Ész, isteni 67
— joga 30
— kapuja 78
—, különös 253
— láncolata 110
— magáért-valósága 256
—, magán- és magáért való 65
—, öntudatos 46
— ösztöne 272
Eszme 9, 35, 38, 39, 41, 42, 43, 47, 49, 50, 51, 53, 63, 65, 79, 93, 95, 96, 99, 115, 140, 141, 177, 179, 181, 196, 227, 242, 252, 261, 278, 291, 297, 299
— a végességben 254
—, abszolút 116, 182
— fogalmi meghatározása 42
—, magát tudó 96
—, maradandó 252
— mint konkrét 44
— mint különbözők egysége 44
— mint tudás tárgya 95
—, spekulatív 262
—, tiszta 42
— a végességben 254
Észok 196
Észrevett megértése 275
Észrevevés (percepció) 94, 113, 119, 122, 251
—, érzéki közvetlen
—, közönséges 107
Észrevevésekről elmélkedő tudat 265
Észrevevő 70
Ésszerű 255
Ésszerűség 48, 170
— tudományos termékei 48
Ésszerűtlenség 36
Éter 114, 122
—, hideg 208
—, sűrű 205
Etika 63, 256
Eudaimonizmus 138, 139
Euphorbos 200
Evidencia 113, 122
—, érzéki 118
Expanzió 304

F

Fa 108
Faj 186
Fájdalmak 116
Fájdalom 123
Fecsegéstől való tartózkodás 171
Fejedelmek nemzedékei 130
Fejlődés 34, 35, 38, 45, 50, 52, 53, 72
— önmagában 44
Fejlődésre való törekvés 40
Félisten 115
Felosztás 25
Fém 108
Fennálló ellentét mozzanatai 247
Fény 123
Filozofálás szellemi szükségletének történeti fellépése 57
Filozoféma 51, 60, 67, 79, 82, 84, 85, 104
Filozófia, alexandriai 95
—, aristotelési 53
—, ateista 111
— célja 34, 35
—, descartesi 63
— ellentéte a vallással 78
—, epikureus 53
— fogalma 25, 64, 86, 87
—, germán 93, 99
—, gnosztikus 105
—, görög 93, 99, 139
—, hindu 91, 111, 139
—, hobbesi 63
—, igaz 32, 33
—, igazi 104
—, intellektuális 176
—, keleti 104
—, kínai 91
— közös vonása a művészettel és a vallással 64
— megismerésmódja 67
— mint a szellemnek magagondolása 53
— mint az igazság szabad alapja és forrása 99
— mint egy kor szellemének felfogása 57
— mint korának gondolata 59
— mint legéberebb tudat 48
—, modern 97
—, newtoni 63
—, ó-ióniai 145
—, platóni 53
—, populáris 86, 306
—, pythagoreus 176
—, realisztikus 176
—, római 93
—, schellingi 102
—, skolasztikus 63, 66
—, spekulatív 101

Filozófia, spinozai 223
—, szkeptikus 97
—, szofista 97
—, sztoikus 53
— története mint vélemények halmaza 28
— történetének fogalma 25
— történeti fejlődése 267
—, tulajdonképpeni 92
—, újakadémikus 97
—, újplatonikus 99, 139
— viszonya a valláshoz 64
Filozófiai megismerés semmissége 32
— rendszer 42, 43
— rendszerek egymásutánja 42
— — különbözősége 32
Filozófiák időbeli fejlődése 43
Fiú 305
Fogalom 32, 41, 46, 53, 56, 81, 86, 95, 133, 177, 179, 191, 203, 206, 232, 242, 247, 250, 259, 261, 270, 272, 284, 291, 292, 299
—, abszolút 155, 178, 205, 250, 251, 293
— általánossága 151
—, egyszerű 231
— formája 77
—, magáról tudó 59
— mint az általános és különös azonossága 94
— mint minden realitás elosztója 294
—, nyugvó 250
— szélsősége 177
—, szilárd 250, 251
—, tiszta 246, 284
—, tudatossá válása 46
—, végtelen 246
Fogalmak fejlődése 47
Fogalmakban való gondolkodás tiszta mozgása 206
Fo-hi 84, 107
Fok 40, 48, 97
Folyók 130, 152
Folyamat 36, 145, 247, 249, 251, 252, 263, 271, 285, 297
—, abszolút 251
—, megnyugodott 252
—, reális 248
Folytonosság 161, 177, 180, 193, 230, 232, 233, 236, 270
— , abszolút 232, 236
Folytonosság, ellentét nélküli 177
— megszakítottsága 236
— negációja 233
—, tiszta 232, 269
Forma 45, 63, 71, 78, 83, 104, 106, 130, 163, 179, 180, 183, 189, 284, 305
—, felszínes 104
—, külsőleg általános 78
— mint kettősség 193
—, objektív 69
—, tekintélyszerű 54
Formalizmus 204
Forrás, amelyből a tartalmat merítik 87
—, igazi 100
Föld 82, 108, 114, 117, 120, 123, 130, 158, 160, 178, 184, 196, 248, 250, 259, 260, 261, 263, 285, 289
—, meghatározott 284
— mint totalitás 160
Földi 64
Földművelés 130
Főnix 84

G

Gondolat 23, 31, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 89, 93, 94, 105, 144, 177, 187, 189, 198, 199, 203, 217, 219, 253, 259, 269, 270, 276, 283, 292, 299, 301, 305
— absztraktuma 268
—, bensőleg meghatározódó 86
—, birodalma 58
—, elvont 55
— és lét egysége 152
—, filozófiai 104
— fogalma 31
— hatékony 23
—, külsővé váló 178
— lényege 189, 221
—, lényeges 23
—, magáért-valósága szerint 209
— meghatározása 83
— mint a tartalom abszolút csúcsa 86
— mint az igazság szabad alapja és forrása 99
— mint önmaga megtalálása 23
— mint szellem 93
— mint tiszta szabad folyamat 282
— mozgása 223

Gondolat, objektív 276
—, önmagára támaszkodó 85
—, platóni 85
—, spekulatív 85
—, szubsztanciális 23
—, szubjektív 276
— térsége 58
—, tevékeny 94
—, tiszta 88, 111, 152, 177, 209, 221, 299, 308
—, vallási 60
Gondolatmeghatározás 83, 85, 212
—, véges 212
Gondolattalanság 242, 264
Gondolkodás 30, 33, 39, 48, 61, 78, 83, 86, 89, 95, 97, 124, 206, 208, 217, 232, 238, 239, 256, 265, 281, 286, 306
—, amelynek önmaga a tárgya 254
— elkülönülése 255
—, elvont 76, 78
—, értelmi 61
—, keleti 91
— lényege 256
— logikai rendszere 53
— mint a meghatározás elve 124
— mint formáló tevékenység 124
— mint önmagának és a létnek azonossága 281
— mozgásának szükségszerűsége 176
—, önálló 78, 87
—, önmagát tételező 88
— szabadsága 88
— szárnyai 77
— tárgya 53
— totalitása 94
—, tudatos 79
—, végtelen 70
Gondolkodó szemlélet régiója 116
Gondolt (das Gedachte) 35, 269
Gondviselés 46, 55
Gonosz 55
Gonoszság 255
Gömbalak 218
Gömb formájú atomok 274
Görög derű jelenségei 132
— tudat lépcsőfoka mint a szépség lépcsőfoka 131
Guna-mozzanat 116
Gyakorlat 62
Gyermek mint még meg nem valósult cél 297
Gyönyör 122, 123
Gyönyör rossz következményei 116
Gyűlölet 116, 248
Gyűlölség 248

H

Haladás 179
—, visszafelé való 54
Hallgatagság 171
Hang 220
Hangok egymáshoz való viszonya 193
— harmóniájának elve 62
Hangzás 123
Harc 189, 248
Hármasság 116, 181, 190, 191, 248
— magas tudata 116
Három 178
Harmónia 179, 193, 245
— alaphangjai 194
Harmonikus világkorál 196
Haszon 32
—, szubjektív 32
Hatalom 118
Határ 204, 216, 234, 235
—, abszolút 183, 221, 230, 232, 236
— megszüntetése 244
— tételezése 244
Határolás 95
— elve 182
—, abszolút 236
Határoltság 236
Hatóok 295
Házasság 130, 179
Hegyek 130, 152
Hélios 215
— leányai 215
Helyzet 274
Hermafrodita 189
Hermés 199
Hérosz 175, 201
Hi 110
Hideg 160, 220
Hidegség 218
Hit 58, 77, 116
—, ésszerű 43
Hiúság 124
—, szubjektív 124
Ho-tu 107
Hold 196, 205, 219
— mint isten 205
Homályosság 241

Homöomeriák 288, 291, 292, 300, 301
Hosszúság 230
Humanitás 82

I

Idealizmus 309
— magasabb értelemben 268
—, rossz 275
—, szubjektív 268
Ibisz 68
Idegenség 136
Idő 116, 179, 210, 224, 230, 234, 246, 247
—, határtalan 105
— lényege, realitása 230
Időmozzanat 235
Igaz 87, 97, 98, 211, 238, 260
— mint a vallás formája 104
Igazság 26, 29, 32, 33, 34, 35, 39, 77, 100, 120, 123, 178, 201, 209, 211, 216, 218, 243, 252, 253, 274, 284, 300, 304
—, abszolút 26
—, amely egyben valami nem-igaz is 34
— birodalma 215
— és tévedés elvont törvénye 34
— filozófiai megismerése 34
— forrása 64
— gondolkodó fogalmi megragadása 34
— kritériuma 300
— megismerése 30, 35
— mint a számok bizonyos tulajdonsága 178
—, objektív 98, 124
—, rábeszélő 215
—, tárgyi 152
— tudata 255
Igazságosság 77, 201
Individuum 268
Indra 32, 113, 115
Irgalom, isteni 96
Intenzitás 154
Isis 80, 189
Ismeret 117
Isten 21, 28, 29, 32, 37, 39, 44, 50, 56, 63, 64, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 79, 85, 86, 93, 94, 96, 105, 108, 109, 111, 114, 115, 118, 119, 130, 133, 153, 156, 187, 190, 201, 205, 206, 208, 209, 213, 249, 253, 258, 276, 280, 285, 306, 307
— bölcsessége 67, 68
— egysége 223, 224
—, élő 281
— fia 71
—, görög 50, 104
— igazságossága 68
— jósága 68
— lényege 21, 76
— létezése 118, 119
— mint a világ értelme 155
— magasabb értelemben 68
— művei 68
—, római 104
—, személyes 50
—, világteremtő 156
—, zsidó 104
Istenhez forduló ájtatosság 118
Isteni 69
— dolgokról való tudás 67
— kinyilatkoztatás 67
—, magasabb értelemben 68
— tudata 212
Istennő 215, 216, 219
Istenség 69, 308
Istentisztelet 130
Iszvara 114, 118, 119
Iz 123

J

J 110
Jehova 110
Jelenben élő 49
Jelenség 43, 206, 213, 229, 239, 263, 271, 275
—, fizikai 70
—, szellemi 70
—, természeti 70
Jelesség 122
Jelleg, általános 91
Jó 92, 276, 285, 287, 299
Jog 106, 178, 179, 306
Jóság 114, 115, 117, 120
Jovis 110
Jövő 210
Juba 110
Jupiter 189, 195, 197

K

Kan (közönséges víz) 108
Káosz 82, 189, 269
— mint atomoktól kitöltött üresség 269
Káoszból való kiválás 290
Kapcsolat 122, 123
—, szintetikus 262
Kapcsolódás 123
Káprázat 118
Kár 32
Kaszt 91
Kategória 57, 123, 268
—, lényeges 57
—, tiszta 107
Kegyelem, isteni 96
Keletkezés 157, 204, 210, 215, 268
Kellés 227
Ken (hegyek) 108
Kép 70, 81, 82, 83, 232
Képesség 35, 116
—, amely három fajt foglal magában: sebességet, rugalmasságot, és képzelőerőt 123
Képszerű 81
Képszerűség 83
Képződés 48
Képzelőerő 122, 123
Képzelet világa 76
Képzet 70, 78, 88, 100, 105, 204, 205, 209, 217, 305
—, általános 61, 104
— dualizmusa 276
—, érzéki 260
—, filozófiai 104
—, keleti 66, 105, 124
—, népi 76
—, közönséges 107
—, vallási 97
Keresztény elv 55
— tanítás 77
— vallás 56
Kereszténység 30, 54, 99
— tanítása 30
— tartalma 27
Kétely 123
Kettéválás 154
Kettő 198
Kettősség 180, 181, 182, 183, 184, 186, 188, 191, 193
—, meghatározatlan 182, 187
— mint a sokaság lehetősége 183
Kezdet 49, 123, 133, 190, 218,
Kezdet, időbeli 52
Kialvás 249
Kielégülés belső módja 116
— külső módja 116
Kien (ég) 108
Kigőzölgés 247, 249
Kijelentés 122
Kínok 116
Kinyilatkoztatás 67, 72
Kipárolgás 246, 247, 248
Kiterjedés 46
Kiterjesztés 264
Kívánság 122, 123
Kizáró 180
Kokilasz 68
Komorság 116
Konkrét (das Konkrete) 35, 38, 39, 40, 45, 75, 107, 109, 204, 243, 245, 267
—, általános 65
— természete 40
—, valóságos 45
Konkrétum 77
Kontempláció 118
Kor szelleme 59
Korlátozottság 216
Kozmogónia 81
Költészet 84
Könnyűség 204, 218
Kör 249
—: visszatérése a tűzhöz 285
Körforgás 84
Kötelesség 61, 62, 124, 306
Következmény 32
Következtetés 122, 236
Közép 190, 206, 273
— az ellentétes tételek között300,
— mint mássá-levés 190
Középpont 96, 307
Közömbös 155
Közösség 123
Közvetítés 223, 266
—, abszolút 253
— által való összekapcsolás 227
Közvetlenség 133
Kratylos (Platón, *Kratylos*) 243
Krisztus 56, 69, 71, 72, 73, 74, 104, 169, 238
Kronos 105, 166
Kua 108
Kuen (föld) 108
Kultusz 65
Különbözők egysége 44
Különbözőség 32, 39, 45, 67, 246

Különbség 31, 39, 45, 60, 67, 84, 90, 95, 96, 181, 195, 221, 238, 263, 272
—, abszolút 154, 155
—, lényeges 97
—, mennyiségi 163, 186, 193, 204
—, minőségi 186, 194
—, objektív 236
— totalitása 190
— történeti oldala 176
— tudatossá válása 264
Különbségeiben önmagával egyenlő 293
Különbségek mint totalitások 95
Különbségtevés 296
Különös 124, 125, 154, 162, 163, 181, 284
— magán- és magáért-valósága szerint 276
Különösség 122, 180, 277, 278, 279
Külső élet absztrakciója 110
— érzéki indok 118
Külsőleges 68
Külsőlegesség 87, 178, 179
Külsőség 44, 73, 170

L

Lágyság 218
Láng 249
— éteri tüze 218
Látszat 26, 67, 267
—, tűnő 70
Látszó 97, 98
Lehetőség 287
Lélek 114, 115, 120, 121, 123, 139, 156, 178, 199, 205, 248, 249, 250, 284, 287, 293, 309
156, 178, 199
—, egyéni 252
—, leglevenebb 250
— mint az éter egy szilánkja 205
— mint az önmagát mozgató 284
Lélekvándorlás 173, 200, 201
— eszméje 201
— totalitása 199
Lelkiismeret 68
Lény, abszolút 65, 75
Lényeg 53, 74, 89, 152, 155, 156, 162, 163, 176, 187, 193, 202, 208, 215, 221, 226, 230, 232, 242, 246, 247, 252, 265, 272, 298, 299, 305
Lényeg, abszolút 155, 156, 163, 187, 202, 283, 205, 206, 208, 213, 225
—, általános 254
—, egyszerű 155, 293
— elvont tartalma és realitása 265
—, immanens 88
— különbsége 155
—, létező 245
—, magánvaló 282
— mint általános, amely mozgásának megindítója 297
— mint formanélküli 156
— mint nem-érzéki 176
—, nehéz és sűrű 218
—, szubsztanciális 99
— tudata 212
Lényeges 256
—, abszolút 292
— oldal 68
—, tárgyi 253, 292
—, tiszta 221
— viszonyok 62
Lényegiség 250, 265
Lét 61, 84, 87, 88, 94, 97, 169, 176, 202, 203, 209, 216, 217, 218, 221, 225, 229, 239, 246, 253, 266, 267, 276, 282, 287, 299, 300, 301
— általános mozzanata 256
— egyedisége 298
—, egyszerű 190
—, egzisztáló 300
—, érzéki 160, 206, 292, 300
—, gondolt 253
—, igazi 253
—, képzelt 270
— formája 275
—, közvetlen 253
—, lényeges 92
— meghatározottsága 265
— megszüntetése 224
— mint a tudat megismerése 301
— nemléte 221
—, tiszta 226, 239, 244, 299
Létezés 44, 71, 218
Létező 88, 155, 176, 188, 210, 217, 220, 229, 244, 247, 252, 269, 281, 297
— lényeg mint tűz 245
— magán- és magáért-valósága szerint 244
Létezőként tételezett semmi 265
Létezőre vonatkozó tudás 98
Létezővel való ellentét 297

Létrehozás 193, 269,
Létrehozó 189
Létre-nem-hozott 216
Léttel bíró 233, 238, 254, 255, 299
— — különböző 287
Levegő 114, 158, 160, 161, 162, 184, 245, 247, 259, 261, 263, 289
— és föld kigőzölgése 219
—, meghatározott 284
Levés 164, 210, 239, 243, 249, 271, 276, 285, 289, 297
—, abszolút 245
—, már létezőből és meglevőből 289
—, tiszta 246
Li (tiszta tűz) 108
Lingam 115
Ló 130, 184
Logika 35, 61, 106, 243, 267
Logikai filozófia fejlődése 267
Logos (*λόγος*) 109, 164, 252
—, isteni 255

M

Mag 297
— mint még meg nem valósult cél 297
Magában-való 124
— — forma 124
— — látszás 283
— — önállóság 55
— — tiszta mozgás 221
Magáért-való 37, 88, 120, 123, 124, 243, 248, 269, 270, 282, 283, 285, 297
— — általános 283
— — egy 47, 266
— — egyszerű 290
— — és mások felett álló hatalom 153
— — -lét 38, 47, 55, 75, 90, 95, 139, 230, 248, 254, 256, 266, 267, 287
— — negáció 95
— — totalitás 247
— — tudás 307
— -valóság 55, 81, 88, 90, 91, 96, 105, 123, 139, 153, 209, 247, 261, 269, 283, 300
Magáért-valók sokasága 187
Magamegkülönböztetés, abszolút 230
Magánál-való lét 307
Mahadeva (Maheszvara) 114, 117
Magánvaló 37, 38, 71, 97, 115, 125, 125, 133, 151, 181, 226, 232, 238, 256, 270, 275, 292
—, egyszerű 263
—, lényeges 282
— -lét 38, 181
Magánvalóság 38, 49, 94, 96, 98, 135, 182, 196, 238, 239, 245, 250, 261, 269, 270, 271, 272, 286, 289, 292, 297, 301
Magánvalósága szerint magáért-való 260
— — meghatározott 266
— — valóságos 287
Magán- és magáért-való 74, 105, 116, 152, 155, 203, 230, 232, 244, 259, 260, 266, 268, 269, 298
— — — akarat 267
— — — általános 275
— — — általános erkölcsiség tudata 134
— — — ész 65
— — — eszme 295
— — — -lét 263, 271, 301
Magán- és magáért-valóság 69, 78, 98, 180, 202, 244, 283, 289, 294, 297
Magán-kívül-jutás 37
Magára irányuló reflexió 223, 266
Magára-való-vonatkozás 92, 266
Magát hatványozó egység 191
Magát tudó eszme totalitása 307
Maheszvara (Mahadeva) 114
Mars 195, 197
Más 291
Másba átmenő 263
Másért teremtett 298
— való 226, 275
— — -lét 206, 266, 275
Máslét 181, 190, 191, 202, 236
Másléttel-bíró 203
Másra való vonatkozás 185
Mássá-levés 236
Máté 68
Matéria 108, 183, 221, 228, 268, 271, 284, 287, 292, 299, 309
—, egyéni 288
—, örök 114
—, tiszta 221
Mechanizmus 48
Megértés első abszolút feltétele 71
—, fogalmi 78
Meggondoltság 254
Meggyőződés ösvénye 216

Meghatározás 47, 49, 50, 52, 64, 81, 83, 94, 95, 116, 117, 144, 176, 180, 182, 184, 198, 204, 209, 218, 224, 225, 228, 239, 266, 275, 299, 300
—, abszolút 267
—, általános 88, 184
—, belső 53
—, egyszerű 34, 184
—, értelmi 107
—, formális 64
—, gondolati 52
—, közömbös 271
—, megkülönböztett 182
Meghatározások különfélesége 69
Meghatározatlan 217
— tér 284
Meghatározott tér mint határolt 232
— szellemi hatalom 61
—, természeti 91
Meghatározottság 53, 59, 75, 94, 260, 261, 263, 276
—, elvont 88
—, immanens 272
— mint lényeges 187
Megismerés 26, 31, 56, 61, 116, 198 212, 219, 220, 253, 301, 309
—, csalhatatlan 212
—, ésszerű 28
—, filozófiai 34, 116
— forrása 102
— három módja 113
— módja 67, 113
—, szellemi 121
— tárgya 113, 122
—, tudományos 212
Megkülönböztethetetlenség 248
Megkülönböztetés 44
Megszabadulás 112
Megszakítottság 233
Megtestesülés 111
Meleg 160, 220
Melegség 218
Melkizedek 54
Mélység 304
Menelaos 200
Merkurius 195
Mérték 132, 138, 179, 249, 253
Metafizika 51, 57, 61, 164, 176, 239, 260, 266, 287
Mimanza 112
Minden dolog elve 51
Minden dolog fogalmának lényegisége és totalitása 117
— — levésének magva 252
— létező elve 149
Mindenség 189, 218, 221, 243, 261
— elrendezésének módja 255
— — lényegisége 253
Mindenségben összekapcsolt elemek szétválása 261
Minőség 123, 158
Minőségileg önmagáért-való 292
Misztérium 77, 130, 167, 175
Mithra 80, 81
Mitológia 61
Mítosz 60
Mi-végett-való (cél) 260
Mnémoszüné 131
Mód, általános 105
Monász 84, 183, 186, 188, 189, 191, 192
Morál 62
Morálfilozófia 106
Moralitás 76, 204
Most 246
— -pillanat 236
Mot 82
Mozdulatlan 216
Mózes 64, 71, 72, 135
Mozgás 81, 164, 185, 187, 193, 197 204, 208, 209, 225, 226, 232, 234, 238, 247, 265, 269, 271, 297, 299
—, abszolút 250
—, ellentmondó és magát feloldó 69, 148, 163, 176, 194, 216
— elve 163
—, érzéki 229
—, gondolkodó 229
— igazsága 229
— mozzanatai 197
— szükségszerűsége a számviszonyokban 195
— realitása 233
—, valóságos 233
Mozgó szférák harmonikus hangja 196
Mozzanat 40, 64, 67, 75, 179, 184, 191, 204, 211, 223, 230, 232, 233, 247, 250, 278, 298, 299, 306
—, affirmatív 48
—, alárendelt 53
—, analóg 79
—, ellentétes 94
—, elvont 94

Mozzant, eszmei 251, 262
—, negatív 48
—, szubsztanciális 60, 75
—, természeti 132
—, tisztán negatív 247
—, vallási 67
Mulandó 26, 158
Múlt 210
Múzsa 241
Művelődés, általános 62
— általában 60
—, tudományos 60, 61
Műveltség különbsége mint gondolati meghatározások különbsége 52
Művészet 84, 130
— mint a népek tanítója 70
Művészetnek a filozófiához való viszonya 59

N

Nagyság 122, 123
Nap 152, 196, 205, 219
— mint az absztrakció egy mozzanata 160
— mint isten 205
— szférája 249
—, totalitássá emelve 80
Nedvesség 248
Negáció 123, 261
— lényeges mozzanata 57
— negációja 266
Negatív (das Negative) 85, 180, 186
— mint üres 266
—, mozdulatlan 224
Negativitás 230, 232, 233, 269
—, abszolút 266
— mint idő 232
— mozzanata 244
—, tiszta 221, 230
Negativium 140, 158, 159, 225, 228, 270, 292, 279
—, tiszta 182
Négy természeti elem 260
Négyesség 191, 192
Négyzet 184
Nehézség 123, 204, 265
Nem (Gattung) 163, 185, 186, 188, 297
—, általános 298
Nem-anyagi 178
Nem-egyedi 301
Nem-ellentétes 301
Nem-érzéki 178, 210
Nemezis 281
Nem öregedő 49
Nem-realitásba való süllyedés 248
Népszellem (nép szelleme) 57, 59
Nikomachos 189
Núsz (νοῦς) 95, 252, 276, 280, 283, 290, 292, 293, 295, 299
— mint általános 300
Nyaya (okoskodó) 121, 123
Nyugalom 236
Nyugtalansággal szemben való ellenszenv 118

O

Oannés 82
Objektív 96
—, reális testiség 301
Objektivitás 97, 238, 253, 254, 261
— formája 254
Objektum 97, 285
— nélküli tudat 256
Ok 61, 113, 119, 120, 162, 287, 295
—, anyagi 114
—, igazi 296, 297
—, külső 296
—, természetes 295, 298, 299
—, visszamenő 297
Okeanos 150
Okoskodás 87, 113
— és következtetés merev formája 125
Okozat 61, 113, 119, 120, 211
Oldal, negatív 211
Olajfa 130
Om 118
Omen 280
Omoroka istennő (tenger) 82
Ormuzd 80, 81, 105
Osiris 80
Osztás lehetősége 233
— mint osztottság 232
Oszthatatlan, már nem folytonos tér 233
Osztottság, végtelen 234
Oszthatóság 232
Otthonosság szelleme 129
Önálló gondolkodás mozzanata 78
Önálló negációja 178
Önfenntartás elve 261
Önkény, szubjektív 87

Önmagában meghatározott igaz 40
Önmagáért-való 37
— — általános 178
— — szellem 122
Önmagáért-valóság 205
Önmagának ellentéte 81
— semmisége 289
Önmagáról való tudás 56
Önmagával való egyenlőség 181
Önmaga megvalósítása 260
Önmaga-megvalósítása 260
Önmagáért-való szellem 122
Önmagának semmissége 289
Önmagára-irányuló reflektáltság 299
Önmagát meghatározó tevékenység 285
— mozgató lélek 293
Önmagával azonosnak maradó 261
— való azonosság 182, 191, 230
Önmozgás 197, 285
Öntudat 55, 69
— elvont egyenlősége 93
— szabadsága 92
Örökkévaló 105
Örökkévalóság 83
Örök természet forrása és gyökerei 191
Ősalap 52, 80
Ősanyag 288
Őselv 162, 178, 289
Ősfény 80
Őskép 188
Őslényeg 161, 162, 178
Ősvaló 288
Összefüggés 56, 233, 254
—, szükségszerű 24
—, véges külső 253
Összehasonlítás 122
Összehúzódás 46
Összenyomás 204
Összetétel, külsőleges 272
Összhang 245
Öt külső érzék 122

P

Pallas 197
Panteizmus 223
Panthos 200
Parallelogramma 184
Parmenidés (Platón, *Parmenidés*) 83, 142, 226, 227, 229
Patroklos 200
Phaidón (Platón, *Phaidón*) 294
Pokol kapuja 78
Politikai történetnek a filozfóiához való viszonya 59
Pont 95, 192
—, folyó 193
— tiszta vonatkozása 192, 193
Poszterioritás 123
Potentia 35
Pozitív 63, 64, 84
— mint magáért való egy 266
Pozitivitás 180
Pozitívum 292, 300
Prajapatis 115
Prioritás 123
Pyrrhos 200

R

Racionalizmus 77, 78
Rajasz 117
Reális forma mint folyamat 247
Realitás 164, 188, 191, 203, 221, 230, 232, 247, 259, 293, 294, 297, 307
—, egyszerű 192
— és a reá való átmenet 177
—, közönséges 188
Reflexió 34, 46, 52, 78, 98, 139, 184
—, általános 299
—, magára irányuló 223
Régi filozófia dicsősége 55
Rend 49, 167
Rendszer 94, 115, 148, 196, 204, 227, 284
—, atomista 265
—, ésszerű 293
Rész 254
Ritkulás 154
Ritmus 253
Rokonszenv 122
Rudimentum 114
Rugalmasság 123
Rútság 114, 117

S

Sanc'hya-rendszer 112, 113, 114, 116, 117, 118, 121
Saturnus 195
Sebesség 123
Sejtés 31

Sejtelem 149
Semmi 211, 216, 226
Semmiből való teremtés 52
Semmiség 226
Siva 104
Skolasztikus filozófia mint teológai 66
Sokaság 132, 145, 181, 186, 225, 228, 233
—, érzéki 275
Sokféleség 45, 190
Sors 116, 252
Sötétség 82, 114, 220
— elve 81
Spekuláció 101
Spinozizmus 223
Sűrű és nehéz lényeg 218
Sűrűsödés 154
Styx 150, 151
Su-king 108

Sz

Szabad akarat 68
— valami (ein Freies) 56
Szabadság 37, 39, 40, 41, 55, 88, 89, 104, 123
—, egyéni 175
— és szépség szelleme 130
—, keresztény 56
—, reális 92
—, személyes 92
—, születéstől, rendtől, műveltségtől függetlenítve 56
— természete 55
— tudata 88
Szag 123
Szakuntala (Kálidásza, *Szakuntala*) 110
Szám 84, 122, 123, 145, 176, 179, 181, 182, 186, 187, 190, 191, 192, 193, 194, 194, 197, 203, 204, 205, 300
—, harmonikus 198
—, isteni 192
— mint a dolgok elve 189
— — — — anyaga 189
—, önmagát mozgató 198
— mint mennyiség 197
—, páros 201
—, pythagoreus 239
Számforma, pythagoreus 204
Szám-monász 183
Számok viszonya 194
Számosság 182
Számunkra-való 262
— — lét puszta negatívuma 292
Számviszonyok 193, 195, 197, 199
— harmonikus rendszere 176
Szatva (jóság) 117
Szekta 100
Szelek 130
Szellem 16, 21, 24, 28, 35, 37, 38, 39, 40, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 63, 66, 69, 72, 73, 74, 75, 78, 83, 87, 88, 89, 90, 92, 95, 96, 97, 98, 115, 120, 123, 131, 152, 161, 189, 192, 254, 262, 267, 279, 281, 301, 306, 307, 308
—, abszolút 70
— abszolút lényege 71
—, — lényeges 72
—, általános 44, 53, 204, 280
— egysége 279
—, eleven 278
— elevensége 33
—, élő 74
—, emberi 72
—, fejlett, gazdaggá lett 55
—, gondolkodó 50, 79, 305
—, isteni 73, 74, 305
— homályos működése 69
—, légi 82
—, magát gondoló 59
— mint magáról tudó szubjektivitás 95
— mint önmagának észlelése 72
— önmagáról való tudása 60
— öntevékeny tevékenysége 64
— negativuma 281
— mint saját eredetiségének megismerése 54
—, szubjektív 305
— szubsztanciája 65
— természettel való egysége 306
Szellemi 46, 68, 81, 132, 236, 269
— dolgok lényege 29
Szellemiség, konkrét 75, 77
Személyiség tudata 88
Személytelen általános lény 50
Szellemtől elidegenedett elvek 54
Szemlélet 44, 49, 107, 131, 205, 228, 265, 272, 281, 298
—, érzéki 211
—, közvetlen külső 69
— külsőségének meghatározása 178

Szemlélet, teleológiai 296
Szentháromság 84, 109, 190
Szentlélek 74
Szenvedély 57, 114, 116, 117, 120, 132
Szenvedélynélküliség 117
Szenvedő 287
Szép 276, 287
Szépség 131
Szerencse 116
Szétválás, külsőséges 250
Szféra 64, 66, 86, 130, 160, 195, 196
—, égi 201, 203, 204
—, tüzes 160
Szférák zenéje 197
Szimbolika 79
Szimbólum 83, 84
Szín 123
Szintézis 259, 288
— -fogalom 264
Sziun (szél) 108
Szívósság 123
Szkepticizmus 95, 140
— mint negatívum a dogmatizmussal szemben 140
Szög 95
Sztoicizmus 53, 95, 97
Szubjektív (das Subjektive) 30
— szabadság elve 279
Szubjektívan különös tartalom 279,
Szubjektivitás 30, 31, 124, 140, 183 245, 256, 267
— elve 279
—, elvont 131, 132
— joga 278
— mint lényeg 280
— szférája 70
Szubjektum 55, 85, 86, 88, 90, 98, 121, 124, 125, 131, 139, 239
—, keleti 91
— különössége 31
—, szabad 125
— szabadsága 97
Szubsztancia 48, 53, 74, 80, 91, 105, 106, 111, 114, 115, 116, 117, 120, 123, 132, 145, 149, 150, 162, 163, 176, 179, 184, 189, 197, 203, 239, 244, 278, 297
—, általános 308
—, konkrét 65
— meghatározottsága 250
— magánvalósága 250
— mint belső lényeg 48
—, merev 163
Szubsztancia, spinozai 73, 305
—, tudó 73
—, tudó egyéni 305
Szubsztanciában való elmerültség 91
Szubsztanciális 305, 307
—, objektív 305
Szubsztancialitás, általános 69, 96, 97
—, intellektuális 123, 124
Szubsztrátum 85, 131, 148, 152
Szupranaturalizmus 78
Szükségesség, belső 292
—, erős 217
—, külső 57
Szükségszerűség 39, 40, 41, 97, 176, 177, 219, 221, 252, 254, 256, 270
—, abszolút 253
— alapja 294
— általános lényege 253
— fejlett tudata 253

T

Tagadás szubjektív hatalma 124
Tamasz (sötétség) 117
Tanítás 102
Tanítás Isten természetéről 72
Tanúság 73
Tao 109, 110
Tao-tao 109
Tapasztalat 62, 87, 251
Tapintás 123
Tárgy 25, 65, 69, 73, 75, 83, 85, 86, 88, 95, 114, 202, 228, 256
—, általános 57
— immanens dialektikája 239
— — szemlélete 227
—, történeti 70
—, vallási 70
—, véges 61, 64
Tárgyi (das Gegenständliche) 89
Tárgyiság 69, 275
— szükségszerűsége 252
Tartalom 45, 60, 64, 67, 70, 73, 78, 85, 86, 87, 106, 143, 179, 227, 238, 276, 286, 292, 306
—, abszolút 38
—, általános 76, 83
—, átszellemült 121
—, legmagasabb 87
—, lényeges 74
—, meghatározott 143
—, spekulatív 77
—, szubsztanciális 69, 70, 75 130,

Tartaros 189
Teizmus 50
Tejasz 117
Tejút 196, 219
Teogónia 70, 166
Teológia és filozófia kapcsolata 66
— — — összekeveredése 66
Ténykedés, emberi 68
Tér 114, 224, 229, 230, 233
—, abszolút 95
— és idő végtelen oszthatósága 229
—, határolt 236
—, testi 193
—, üres 95, 205
Térmeghatározás 95
Természet 21, 28, 44, 45, 47, 63, 68, 69, 79, 80, 84, 87, 94, 97, 114, 115, 118, 119, 120, 121, 132, 151, 152, 164, 186, 192, 202, 203, 241, 247, 249, 250, 263, 270, 275, 281, 291, 296, 299, 309
— aktusa 116
— elve 116
— és szellem szubsztanciája 65
— igazsága 114
— lényege 276
— magánvalósága 270
— megismerése 259
— mint magánvalóság szerint végtelen 151, 152
— mozzanatainak lényege 250
— negációja 115
— törvénye 63
Természetes 57, 88
Természetfilozófia 63, 259
Természetfolyamat 251
Természetkutatás, ésszerű 265
Természeti dolgok lényege 29
Természetiség 132, 133
Természetszemlélet 52, 63, 259, 296, 297
Természettel való egység 115
Test 121, 192
—, éteri 252
— megtisztítása és megszentelése 167
Testek általános és érzéki tulajdonságai 265
— metafizikája 264
Testiség, reális 307
Tétel 227
Tethys 150
Tetraktisz 191
Tetrasz 190, 191, 192
Tevékenység 114, 117, 124, 279
—, célszerű 296
—, emberi 68
—, tiszta 193
— visszavétele önmagának létrehozására 286
Tévedés 255
Théaitétos (Platón, *Théaitétos*) 214
Themis 215
Timaios (Platón, *Timaios*) 48, 122, 198
Tisztátalan 117
Tisztátalanság 114
Tíz 184, 191
Tizesség 181
Tompaság 57
Totalitás 40, 49, 94, 96, 97, 98, 175 242, 262, 297
—, abszolút 88, 298
—, elvont 94
—, formális 95
—, magáért-valósága szerint 96
— mint lényeg 164
Továbbhaladás 177
— a priori törvénye 195
— szükségszerűsége 180
Továbbmenés 236
Tökéletes 108
— és örök megszabadulás minden bajtól 113
Tökéletlen 108
Törvény 87, 130, 136, 190, 195, 201, 249
Triász 84, 189, 190
Történetiség 131
Trimurti 114, 117
Triptolémos 71
Tsin (mennydörgés) 108
Tudás 60, 61, 98, 202, 255
—, igaz 215
—, érzéki 255
—, közvetett szellemi 121
—, magában fejlődő 98
— mint a szellem valósága 60
—, önmagáról való 56
—, vélekedő 212
Tudat 35, 41, 44, 69, 71, 78, 89, 90, 105, 114, 115, 121, 131, 134, 154, 162, 167, 202, 203, 208, 225, 242, 247, 252, 274, 275, 278, 279, 296, 301
—, egyedi 203, 226
—, ellentétes 301
—, érzéki 49, 78, 98

Tudat, észrevevésekről elmélkedő 70
—, ésszerű 254
—, képzelő 70, 78
—, kettős 212
—, legéberebb 48
— létezőhöz való viszonyában 300
—, közönséges 62, 211
—, reális 203
—, szabad 279
— szabadsága 278
—, szubjektív 253
—, szubsztanciális 279
— tárgyi módja 75
—, természetes 92
— tevékenysége 296
—, vallási
—, véges 71
Tudatnak a valósághoz való viszonya 239
Tudatosság 135, 267
Tudattal ellentétes érzéki lét 270
Tudomány 117, 130
Tudattalanság 91
Tui (tiszta víz) 108
Tulajdon 130
Tulajdonság 263
—, erkölcsi 204
—, érzéki 272
Túlmenés, végtelen 230
Túlsó 230
Tűz 108, 114, 130, 163, 178, 184 245, 247, 250, 259, 261, 263, 282, 284, 285, 289
— kilélegzése 219
— metamorfózisa 249
— mint abszolút nyugtalanság 247
—, támadó 248
—, tiszta 250

U

Újjászületés, szellemi 130
Újplatonizmus 58
Univerzum 17, 45, 192
Uranos 105
Úr 63, 74, 90
Üdvösség 90
Üres 266, 268, 269, 270, 272, 275
— első negációja 192
—, külső 273
—, nagy 272
— tér mint abszolút tér 95
Üresség 224

V

Vágy 117
Vaizesika 121
Vak 117
Vallás 84, 58, 60, 67, 71, 78, 97, 111, 116
— filozófiával való rokonsága 67
— formája 104
— igazságai 71
— jelensége 65
— mint a megnyilatkozó ész műve 65
— mint isten legközelebbi és legközvetlenebb kinyilatkoztatása 71
— mitikus és történeti oldala 67
—, pozitív 63
— pozitív eleme 63
— spekulatív tartalma 85
— tanítása 87
— tudata 70
Vallási elem 65
Vallásnak a filozófiához való viszonya 59
Valóság 36, 59, 203, 239, 251, 275, 297, 299
—, érzéki 202
— igazsága 250
—, totális 44
—, tudatos 203
Változás 204, 209, 245, 265, 269, 289, 293
— elve 163
—, tiszta 246
Változhatatlan 210
Városok 130
Vég 190
Véges 90, 106, 159, 225
— negációja 105, 158
— külső összefüggés 253
Végesség 71, 180, 253
Végok 295, 298
Végső dolog 30, 31
Végtelen 64, 74, 157, 167, 183, 188 224, 228, 242, 251, 307
— diszkréciója 272
— égi szférák 160
— világok 160
Végtelenben rejlő ellentmondás 230
Végtelenség 230, 231, 232, 233, 234, 244
— egyszerű lényege 231
Végtelenségig való osztás 234

Vegyítés 219
Vei 110
Vélemény 29
Vélekedés 48, 217, 274
—, emberi 218
— kettős tudása 216
— tudata 212
Véletlen 41, 68, 285
Venus 195
Vesta 197
Vetések 130
Vezeklések 116
Világ 82, 86
—, érzéki 212, 238, 249, 252, 269, 270, 299
—, eszmei 58
— kigőzölgése 151
— lényege 65, 256
— magán- és magáért-valósága szerint megjelenő 238
— mint a mindent átfogó élő állat 52
— végcélja 298
—, véges 225
Világbölcsesség 67
Világégés 249
Világépület 196
Világegyetem 109, 193, 211, 249, 293
— mint számrendszer 195
Világegyetemként szervezett értelem 284
Világi 64
Világlélek 156
Világnézet 102
Világon túli 97
Világorganizmus 192
Világosság 80, 132, 220
— elve 81
—, tűz mint cselekvő 219
Világrendszer 293
Világszellem (világ szelleme) 15,22, 35, 77, 89, 93, 307
— lassúsága 46
Világvég 249
Visnu 104, 111, 112, 114
Visszatérés az egységbe 247
— önmagába 187
Viszony 57, 67, 85, 153, 169, 184 236, 239
—, abszolút 255
—, affirmatív 153
—, ésszerű 262
—, tudó és megismerő 89
—, véges 70, 78
Víz 11, 108, 114, 117, 123, 145, 150, 152, 153, 154, 157, 160, 161, 162, 163, 178, 184, 213, 246, 247, 250, 259, 261, 263, 282, 284, 289, 300
— mint őslényeg 164
Vizsgálat 121
Vonal 95, 192, 193
Vonatkozás 79, 181, 193, 271
—, felszínes 269
—, külső 271
—, tiszta 192

Y

Yang 108
—, kis 108
—, nagy 108
Yin 108
—, kis 108
—, nagy 108

Z

Zeus 166, 196, 308
Zoroaszter 80

DIALEKTIKUS FOGALOMPÁROK

A

Absztrakt és konkrét 38
Abszolútum mint a lét és nemlét egysége 242
Affirmatív mozzanat és negatív mozzanat 48
Aktivitás és passzivitás 268
Alany és tárgy 256
Általános és a lét ellentétes viszonya 300
Általános és egyes 94
Általános és különös 94
Általános és különös azonossága 94
Általános és különös közössége 72
Anyagtalan és anyag 162
Átcsapás a létből a nemlétbe 246
Atom és semmi 264
Átváltozás egzisztenciája szerint és fogalma szerint 291
Azonos szétválasztása és egyesülése 289
Azonosság és különbség 283
Azonosság és nem-azonosság 261

B

Barátság és gyűlölség 260, 261, 262, 264
Barátság mint a jónak elve és gyűlölség mint a gonosznak elve 260
Belső törekvés és külső valóság 58
Betegség és egészség 185

C

Cselekvés és szenvedés 268
Cselekvő és szenvedő 294

D

Dolgok fogalma és dolgok természete 31

E

Édes és keserű 243, 244, 274
Ég és föld 82
Ég és föld elve 109
Egész és rész 244
Egész és részek viszonya 251
Egy és folytonosság ellentéte 270
Egy és nem-egy 264
Egy és sok 227, 263, 269
Egy és sokaság 268
Egyediség és sokaság 132
Egyenes és görbe 184
Egyéniség és szubsztancialitás 97
Egyenlő és egyenlőtlen 186, 187, 223, 224
Egyesülés és szétválás 262
Egyező és ellentétes 244
Egynemű összetevődése és egynemű felbomlása 290
Egység és kettőség 183, 184
Egység és kettősség egysége (triász) 84
Egység és sokaság 180, 184, 187, 189
Egység és sokféleség 162
Egység és számosság 182
Élet és halál 189, 249
Élet mint az istenek halála és halál mint az istenek élete 256
Ellenségeskedés, gyűlölet, harc és barátság, harmónia 248
Ellentétek egységbe való visszatérése, majd újraébredése 249
Elmúlt és az eljövendő 246
Elsődleges és másodlagos 272
Elvont lét és elvont nemlét 246
Emberi dolgok és Isten bölcsessége 68

Emberi ténykedés és természet 68
Érdem és bűn 122
Erény és bűn 123
Erő és gyengeség 108
Esetleges lélek és esetleges test 200
Érzéki általánosság és a fogalom általánossága 151
Érzéki és érzékfeletti 177
Észrevevő és az észrevevésekről elmélkedő tudat 70

F

Fekete és fehér különbsége 272
Fekete mint érdes és a fehér mint sima 272
Felbomlás és szétválás 268
Felesleg és hiány 186
Fent és lent 185
Fiatal és öreg 108
Filozófia és vallás különbsége 48
Fizikai elevenség és szellemi elevenség 33
Fizikai lét és eszmei lét 264
Folytonosság és diszkréció 272
Forma és matéria 183
Forma és tartalom 45, 78, 106, 255

G

Gondolat és lét egysége 152
Gondolkodás és lét 97
Gondolkodás mint önmagának és a létnek azonossága 281
Gyönyör és fájdalom 123

H

Határ és végtelen 184
Határolt és határolatlan 182
Határolt és határtalan 206
Határolt tér és határolt idő 233
Hatóokok és végokok [causae efficientes et finales] 295
Hideg éter és sűrű éter 205
Hímnemű és nőnemű 184, 204, 219
Hit és ész 77

I

Idő és tér 224, 234
Igazság és szükségszerűség 217
Igazság és tévedés 34
Igazság és tévedés elvont törvénye 34
Igazság, amely egyben valami nemigaz is 34
Igazságos és igazságtalan 185
Isteni és emberi természet egysége 96

J

Jó és gonosz 81, 184, 185, 135
Jó és gonosz elve 260
Jó és rossz 238
Jobb és bal 184
Jog és kötelesség 61

K

Káoszból való kiválás és az egynemű összetevődése 290
Kapcsolódás és szétválás 293
Kár és haszon 32
Keletkezés és elmúlás 84, 157, 163, 209, 211, 217, 221, 243, 271, 288, 289
Keletkezés mint összetevődés és elmúlás mint szétválás 289
Képzet és fogalom ellentéte 184
Kétszeres és fél 185
Kezdet és vég 286, 298
Kiterjedés és összehúzódás 46

L

Legszárazabb lélek és legnedvesebb lélek 250
Lehetőség és valóság 297
Lélek és test 121, 200
Lényeg és forma 148, 155
Lényeges és lényegtelen 272
Lét átcsapása a semmibe és a semmi átcsapása a létbe 267
Lét és nemlét 215, 216, 225, 226, 242, 243, 245, 247, 252, 265, 269
Lét és nemlét azonossága 246
Lét és semmi 223, 224, 232, 242, 243, 265, 266, 271
Lét és tudat 299, 30
Létező és nemlétező 218, 224
Létrehozó és létrehozott 114

M

Magán- és magáért-való szétválása és egyesülése 271
Meghatározatlan és meghatározott 159, 182
Megosztás és egységesítés 248
Meleg és hideg 160, 219, 274
Melegség és hidegség 218
Mennyiség és mérték 179
Mennyiség és minőség 287
Mennyiségi különbség és minőségi különbség 186
Mindenből egy és egyből minden 244
Mozgató és mozgatott 200
Múlt és jövő 210

N

Nagyobb és kisebb 185
Nehézség és könnyűség 204
Negatívan-pozitív jelentés 161
Négyzet és parallelogramma 184
Nem és faj 185
Nem-jó és nem-rossz 300
Népi képzet és elvont gondolkodás 76
Nyugalom és mozgás 185
Nyugvó és mozgó 184

O

Objektív és szubjektív 244, 245, 286
Objektív és szubjektív egysége 244
Ok és okozat 61, 113, 119, 202
Osztatlan és osztás nélküli 232
Önmagának ellentéte és önmagának magával való egysége 81
Összekeveredés és szétbomlás 288
Összenyomás és kiterjesztés 204
Összetevődés és szétbomlás 293
Összhangzó és széthangzó 244

P

Páros és páratlan 182, 184, 189, 204
Poltikai történet és a filozófia története 103
Pozitív és negatív 178
Prioritás és poszterioritás 123

R

Rokonság és különbözőség 67
Rokonszenv és ellenszenv 122
Reális és ideális elvek 260
Rendek szétválása és különbsége 58
Rész és egész 254

S

Semmi és lét 210
Sötét elv és világos elv 109
Sűrű és nem-sűrű 219
Sűrűsödés és ritkulás 154, 155, 159, 163, 164

Sz

Szabadság és szükségszerűség 39,41
Szám mint a dolgok elve és anyaga 189
Szellem és természet 44, 47, 131
Szellem és természet egysége 89, 123, 131
Szellemi elv és fizikai elv 81
Szellemi és testi 192
Szent és szentségtelen 185
Szubjektív és objektív azonossága 253
Szubjektív dialektika és objektív dialektika 228
Szubjektív gondolat és objektív gondolat 276
Szubjektivitás és objektivitás 245, 285
Szubsztancia mint általános és egyén mint egyes 91

T

Tartalom és forma — lásd : Forma és tartalom
Teli és üres 211, 265
Teli és üres ellentéte 265
Tér és idő 195, 197, 229, 230, 231, 232, 236, 238, 269, 283
Tér és idő diszkrét voltának mozzanata 235
Tér és idő folytonossága 235
Természet és lélek 114, 121
Természet és lélek egysége 115, 309
Természet és szellem 192
Természet és szellem lényege 21

Természeti és szellemi dolgok lényege 29
Természeti jelenség és szellemi jelenség 70
Testetlen és testi 162
Testi világ mint szín és harctér a jó és gonosz között 81
Tiszta tér és tiszta idő 197
Tiszta tér és tiszta idő mozgása 284
Több és kevesebb 186, 187
Tökéletes és tökéletlen 108
Törvény és önkény 90
Túl nagy és túl kicsiny 185
Tulajdonképpeni értelem és szimbolikus értelem 70
Tudás és igazság egysége 98
Tudat és lét viszonya 301
Tudat és tárgy 252
Tudat és tárgy lényegének általános mozzanata és egysége 252

U

Út fölfelé és út lefelé 248

V

Valóság és eszmei világ 58
Változás és változtathatatlanság 225, 250
Véges és végtelen 90, 225,
Végtelen és egy 188
Végtelen tér és végtelen idő 233
Vélemény és igazság 29,31
Világos elv és sötét elv 109
Világosság elve és sötétség elve 81
Világosság és éj 218, 219
Világosság és sötétség 184
Világosság és sötétség harca 81
Világosság, tűz mint cselekvő és az éj, a hideg mint szenvedő 219
Víz és tűz 288
Víz kettéválása sötét kigőzölgéssé és tiszta, ragyogó kigőzölgéssé 249
Vonatkoztatottság és nem-vonatkoztatottság 262
Vonzás és taszítás 273

FÖLDRAJZI NEVEK

A

Abdera 264, 274
Aetna 258
Afrika 36
Agrigentum 174, 258
Akragas 258
Alexandria 58, 79, 95, 248, 249, 253, 256
Altona 208
Archipelagos 264
Amstelodami 143
Anglia 62, 64, 93
Athén 16, 55, 58, 77, 93, 135, 136, 137, 144, 157, 222, 240, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 295
Attika 144
Ázsia 36, 129, 167, 174

B

Babilónia 82
Bécs 109
Berlin 27, 143, 241
Boiotia 295
Bonn 208
Budapest 12, 122, 148
Byblos 81

C

Catanea 207
Cilicia 143

D

Délos 200
Delphoi 44, 147
Didymé 147

E

Égei-tenger 273
Egyiptom 66, 68, 129, 132, 146, 167, 168, 174, 199, 274
Elea 142, 145, 207, 213, 221, 222, 225, 228, 239, 258, 265
Eleusis 16, 77
Ephesos 240, 241, 277
Európa 11, 15, 106, 123, 124, 129, 309

F

Fekete tenger 279
Fönicia 81, 146, 167
Franciaország 93

G

Görögország 58, 92, 93, 129, 133, 134, 144, 168, 174, 175, 200, 206, 257, 274, 276, 277, 278
Göschen 257
Göttingen 101, 102

H

Halys 146
Heidelberg 15
Hellé 207
Hellespontos 281
Hyelé 207

I

India 11, 66, 123, 199
Iónia 135, 144, 146, 154, 162
Itália 93, 105, 144, 168, 169, 170, 257, 276

J

Jeruzsálem 73
Judea 74

K

Katana (Catanea) 207
Kelet 66, 84, 89, 90, 91, 92, 104, 105, 106, 124, 129, 132, 133, 164, 274
Kína 11, 91, 106, 107, 108, 109, 308
Kisázsia 58, 133, 144, 166, 167, 207, 276
Klazomenai 275, 277, 283, 288
Kolophón 207, 277
Korinthos 137
Kréta 144
Krotón 147, 169, 174
Kykládok 166

L

Lakedaimón 157, 168, 277, 278
Lampsakos 282
Landshut 102
Libanon 68
Lipsiae (Leipzig, Lipcse) 100, 101, 102, 257, 275, 303
Liverpool 62
London (Londinum) 81, 100, 111
Lydia 133, 277

M

Magdeburg 81
Marathón 277
Marburg 101
Megara 295
Melos 264
Messéné 93
Messina (Zanklé) 207
Metapontum 174
Milétos 146, 264
Mityléné 137

N

Nagy-Görögország 144
Nazaret 73
Németország 16
Nilus 147
Nyugat 66, 92, 105, 133, 164, 308

P

Palesztina 73
Paris 107, 109, 143
Peking 109
Peloponézos 144, 264
Perzsia 241
Phokaia 207
Priené 135

R

Róma 31, 36, 55, 58, 59, 66, 93, 103, 104, 129, 139

S

Salamis 277
Samos 157, 166, 220
Samothraké 16
Sardés 160
Sinopé 229
Spanyolország 93
Spárta 93, 278, 279
Syrakusa 174
Syros szigete 166
Stuttgart 22, 303
Sulzbach 102
Szardínia 135
Szicília 144, 207, 222
Szíria 129

T

Tarentinumi öböl 169
Teos 135
Thrákia 264, 273, 279
Trója 200,278
Tübingen 22
Tyené 169
Tyrrhené 166

Z

Zanklé (Messina) 207
Zweibrücken 101

A

Aldobrandini, *Ad Diogenés Laërtius* 155
Amiot, *Antiquité des Chinois* 107
Anonymus, *De vita Pythagorae* 175
Aranyszavak 201, 202
Aristotelés, *De anima* 155, 197, 200, 248, 274, 284, 293
Aristotelés, *De coelo* 154, 189, 196, 243, 288
Aristotelés, *De generatione et corruptione* 154, 259, 263, 268, 269, 271
Aristotelés, *De generatione animalium* 290
Aristotelés, *De mundo* 244
Aristotelés, *De sensu* 272
Aristotelés, *De Xenophane, Zenone et Gorgia* 209, 211, 223
Aristotelés, *Fizika* 157, 158, 159, 161, 205, 208, 210, 213, 216, 218, 219,221, 228, 252, 262, 264, 287, 289, 291
Aristotelés, *Magna Moralia* 201
Aristotelés, *Metafizika* 57, 83, 148, 158, 159, 162, 164, 168, 175, 178, 179, 181, 183, 188, 193, 195, 204, 206, 219, 242, 243, 245, 248, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 266, 271, 275, 277, 283, 287, 288, 289, 293, 300
Aristotelés, *Rethorica* 242
Aritmetikai theologumena 189
Ast, *Grundriss einer Geschichte der Philosophie* 102

B

Bayle, *Dictionnaire historique et critique* 231
Berosi *Chaldaica* 82
Biblia 238
Brandis *Commentationum Eleaticarum* 212, 216, 219
Bruckeri *Historia critica philosophiae* 51, 100, 146, 157, 159, 283
Bruckeri *Institutiones historiae philosophicae, usui academicae juventutis adornatae* 101
Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben* 101

C

Casaubonus, *Ad Diogenis Laërtii „De vitis . . ."* 170, 214
Cicero, *Academica quaestiones* 157, 207, 208
Cicero, *De finibus bonorum et malorum* 241
Cicero, *De natura Deorum* 32, 156, 157, 161, 241
Cicero, *De officiis* 107
Cicero, *Tusculumi beszélgetések* [Tusculanae disputationes] 199, 240
Clemens, Alexandrinus, *Paedagogus* 256
Clemens, Alexandrinus, *Stromata* 208 208, 248, 249, 253
Colebrooke, *On the Philosophy of the Hindus Part* 111, 121
Commentationum Eleaticarum 208
Confucius, *Sinarum philosophus, s. scientia Sinensis, latine exposita studio et opera.* Prosperi Juonetta, Herdtrich, Rougemont, Couplet 107

D

Demetrius, *De elocutione* 242
Diels–Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker* 191, 241

Diogenés Laërtius, *De vitis dogmatibus, et apophthegmatibus eorum qui in philosophia claruerunt* 80, 134, 136, 143, 146, 147, 155, 157, 158, 160, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 199, 203, 204, 205, 207, 208, 210, 213, 214, 220, 222, 229, 240, 241, 242, 248, 249, 252, 253, 257, 258, 259, 264, 272, 273, 274, 277, 280, 282, 289
Dodwell, *De aetate Pythagorae* 257

E

Eusebius, *De praeparatione evangelica* 81, 159, 219

F

Fabricius, *Ad Sexti Empirici „Adversus mathematicos"* 262
Fabricius, *Ad Sexti Empirici „Hypotyposes Pyrrhoneae"* 162, 183, 191, 192, 240, 256
Fabricius, *Bibliotheca graeca* 82
Fichte, *Die Bestimmug des Menschen (Az ember rendeltetése)* 54
Flatt, *De Theismo Thaleti Milesio abjudicando* 50

G

Goethe, *Zur Morphologie* 40, 122
Gotama, *Nyaja* 112, 114, 121, 123
Gnomicorum Poetarum opera 191, 201

H

Hegel, *A filozófiai tudományok enciklopédiája* 34
Hegel, *System und Geschichte der Philosophie* 303
Hegel, *A logika tudománya* 10, 266
Hérakleitos, *A múzsák* 241
Hérakleitos, *A természetről* 241
Herder, *Zur Philosophie und Geschichte* 22
Hermias, *In irrisione gentilium* 162
Hérodotos, *Ἱστορίης ἀπόδεξις (Ἡροδότου Μοῦσαι)* 70, 135, 144, 160, 167, 168, 199
Homéros, *Ilias* 200

I

Irás 33

J

Jamblichus, *De vita Pythagorae* 167, 169, 170, 171, 173, 174, 194, 199

K

Kanade, *Vaizesika* 121
Kálidász, *Szakuntala* 110
Kapila, *Sanc'hya* 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 122
Kapila, *Szutra* 111

L

Lao-ce, *Tao-king* 109

M

Malchus, *De vita Pythagorae* 166, 168
Marheineke, *Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens* 27
Mémoires concernant les Chinois 107, 109
Menagius, *Ad Diogenis Laërtii „De vitis"* 170, 222, 282
Moderatus, *De vita Pythagorae* 177

P

Pascal, *Gondolatok* 87
Peyron, *Empedoclis et Parmenidis fragmenta . . .* 257
Philoponus Johannes, *Ad Aristotelis „De anima"* 248
Philosophische Bibliothek 303
Platón, *Kratylos* 243
Platón, *Parmenidés* 214, 222, 226, 227, 229
Platón, *Phaidón* 294
Platón, *Sophistés* 214
Platón, *Symposión* 245
Platón, *Theaitétos* 214
Platón, *Timaios* 48, 122, 174, 198
Plinius, *Naturalis historia* 283
Plótinos, *Enneadés.* 217, 218
Plutarchos, *De esu carnium* 250
Plutarchos, *De Iside et Osiride* 80

Plutarchos, *In Pericle* 220, 277, 280, 282
Plutarchos, *De placitis philosophorum* 146, 150, 155, 157, 161, 208, 219, 252, 273, 274
Plutarchos, *In Lysandra* 280
Plutarchos, *Quaestiones convival.* 159
Porphyrius, *De vita Pythagorae* 170, 171, 173, 174, 194, 199
Praechter, *Die Philosophie des Altertums* 143
Proclus (Proklos), *In Timaeum* 216
Proclus, *Opera* 240
Pythagoreorum aureum carmen—lásd *Aranyszavak*

R

Ramayana 111
Rémusat, *Lettres sur les caractéres des Chinois* (Mémoires concernant les Chinois) 109
Rémusat, *Mémoires sur la vie et les opinions de Lao-Tseu* 109
Ritter, *Geschichte der ionischen Philosophie* 52, 154
Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie* 102
Rousseau, *Contrat social* 267

S

Sanchuniathonis *Fragmenta.* Ed. Richard Cumberland 81
Scaliger, *De emendatione temporum* 82
Schaubach, *Anaxagorae Clazomenici fragmenta, que superunt omnia* (A klazomenéi Anaxagoras töredékei, mind, amik fennmaradtak) 275
Scheiermacher, *Hérakleitos, der Dunkle, von Ephesus, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten (Az ephesosi Hérakleitos, a homályos, műveinek maradványaiból és a régiek tanúsága alapján ismertetve)* 241
Schiller, *Die Freundschaft* 75
Seneca, *Quaestiones naturales* 147, 149
Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 1483, 181,12, 184, 191, 192, 194, 208, 211, 212, 213, 215, 240, 244, 246, 253, 254, 255, 262, 274, 283, 289, 300
Sextus Empiricus, *Hypotyposes Pyrrhoneae [Pyhrróni vázlatok]* 143, 162, 178, 183, 194, 208, 211, 229, 243, 256, 288, 300
Simplicius [Simplikios], *Ad Aristotelis Physica* 143, 158, 159, 161, 208, 210, 213, 216, 218, 219, 228, 252, 264
Spinoza, *Etika* 63, 256
Stanley, *Essay on the Philosophy of the Hindus Part* 111, 121
Stanley, *The History of Philosophy* 100
Stephanus, *Poësis philosophica* 241, 249
Stobaios, *Eclogae physicae et ethicae* 158, 159, 160, 182, 219, 249, 252, 273
Sturz, *Empedocles Agrigentinus. De vita et philosophia ejus exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit, praefationem et indices adjecit Magister Frid. Wil. Sturz (Az agrigentumi Empedoklés életeés filozófiája)* 257-
Sturz, *Empedoclis physicorum reliquiae* 258, 263
Su-king 108

T

Tennemann, *Geschichte der Philosophie* 101,-147, 154, 157, 166, 174, 207, 210, 214, 239, 249, 254, 257, 268, 273
Theophrastos, *De sensu* 219
Theón Smyrnaeus, *Mathem,* 182
Thukydidés, *Συγγραφὴ περὶ τοῦ πολέμου τῶν Πελοποννεσίων καὶ 'Αθηναίων* 144
Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie* 150, 154, 156
Tízparancsolat 202
Transactions of the Royal asiatic Society of Great-Britain and Ireland 111, 121

U

Újtestamentum 169

V

Valerius Maximus, *Factorum et dictorum memorabilium* 222, 274
Védák 111, 112, 113, 117, 121

W

Windischmann, *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte* 108
Wolf, *Analecta* 257
Wolf és Buttmann, *Museum der Altertumswissenschaft (Régészeti Múzeum)* 241

X

Y-king (Az elvek könyve) 107, 108
Yoga-zasztra 118